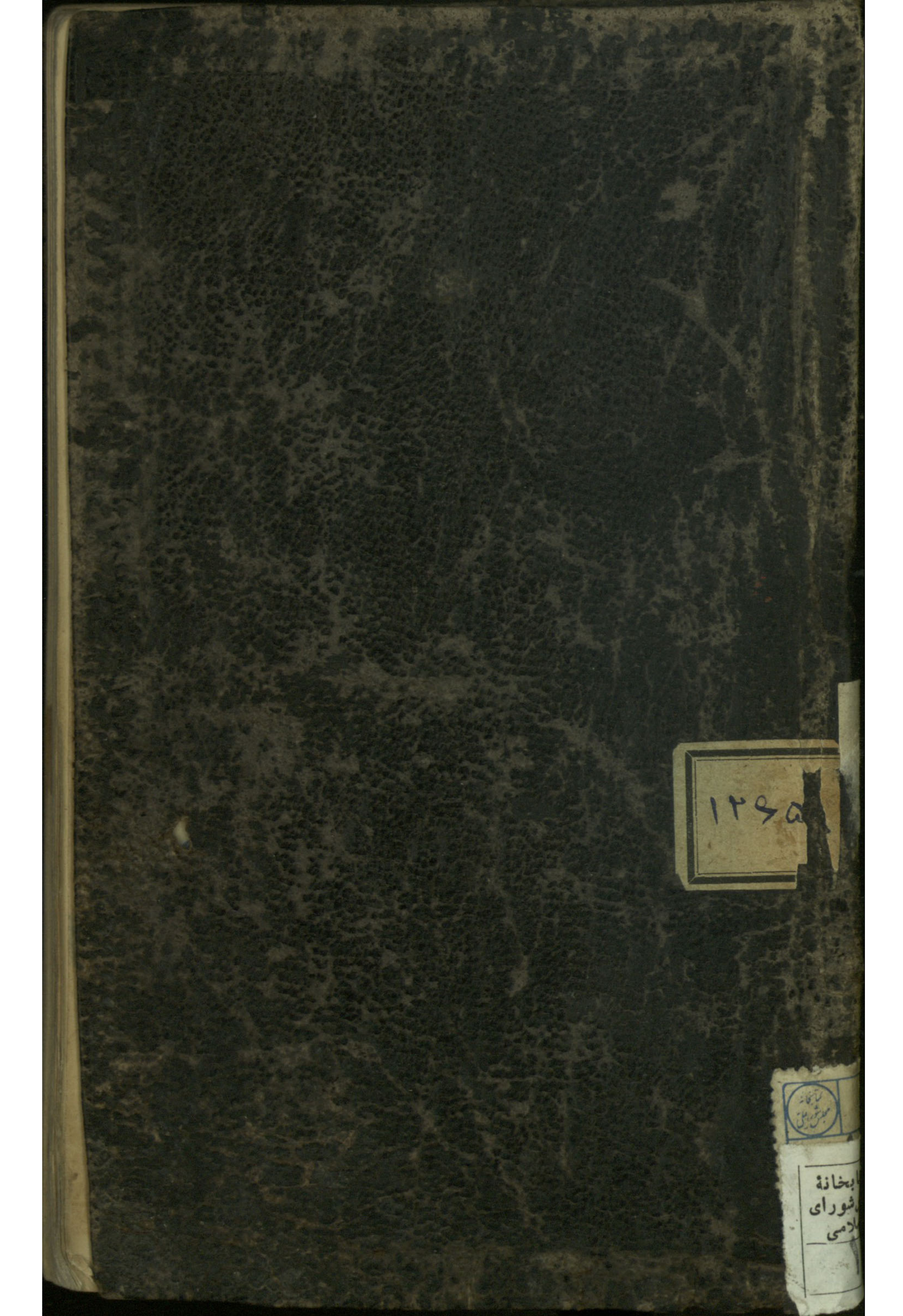

۱۳۶۵
ابخانهٔ
شورای
لامی


کتابخانه مجلس شورای ملی
شرح هدایه ابهری
از فاضل میبدی
در حکمت
و شرح حکمة عرشیه صدر المتألهین ره
بازدید شد
۱۳۸۱



بازدید شد
۱۳۸۱
۱۶۱۵۱
۱۶۱۳



کتابخانه مجلس شورای ملی
شرح هدایه ابهری
از فاضل میبدی
در حکمت
و شرح حکمة عرشیه صدر المتألهین ره
بازدید شد
۱۳۸۱
۳۰۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الهداية امر لديه وكل شيء يعود اليه له الحمد على ما انعم علينا من سوابغ النعم ولواحقها والهمنا حقايق الحكم ودقايقها والصلوة على جميع الانبياء والاولياء خصوصا على نبينا محمد حجاب العزة وخاتم فص الرسالة وعلى اله الواصلين واصحابه الكاملين وبعد فيقول الفقير المعتصم بلطفه الابدي حسين بن معين الدين الميبدي اصلح الله حالهما ونور بالهما لما رايت كمال جنس الاعيان وهو نوع الانسان بالارتقاء الى اعلام الفطنة والاستبداد الى افاق الحكمة اذ بها يصير الناظر في حقايق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فشمرت عن ساق الجد لتحصيلها باحثا عن اجمالها وتفصيلها اخذا اياها عن جمع كثير من العلماء وجم غفير من الحكماء ابد الله جلالهم وخلد ظلالهم وربما في ايام التحصيل على اكثر كتبها اوراقا ما كثر انتفاع للناظرين فيها بصيرة ومنها الهداية للمحقق الكامل والمدقق الفاضل اثير الدين مفضل

بن

بن عمر الابهري قدس سره فالتمس مني بعض المترددين الي المشتغلين بقراته لدي ان اجعل لبيان الارقام المتعلقة بها شرحا وابين ما يليق بكل مبحث منها تعديلا وجرحا وقد كنت معتذرا بتراكم العوائق وافواج حرجها وتلاطم العلائق وامواج غمومها فكرروا الالتماس وازدادوا في الاقتباس فرقمته على ما وافق مسؤلهم وطابق مامولهم والمرجو من الطالبين بطريق الرشاد الشاربين رحيق السداد ان ينظروا فيه بعين العناية والوداد ويعرضوا عن التعرض للاعتراض بالجدل والعناد وما ابرئ نفسي لان الانسان يسابق السهو والنسيان على انه لا يسع المجال لتحقيق الصواب في كل باب وهذا اول ما صنفته في عنفوان الشباب ومنه الاستعانة لفتح ابواب الهداية وعليه التوكل في البداية والنهاية اعلم ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا او لا فالعلم باحوال الاول من حيث يؤدي الى اصلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية وكل واحد منهما ثلثة اقسام اما العملية فلانها اما علم بمصالح شخص بانفراده ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ويسمى تهذيب الاخلاق واما علم بمصالح جماعة مشتركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك ويسمى تدبير المنزل واما علم

بمصالح جماعة متشاركة في المدينة وتسمى سياسة المدينة واما النظرية فلانها
اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة كالاله وهو
العلم الاعلى ويسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى والعلم الكلي وما بعد
الطبيعة وقد يطلق عليه ما قبل الطبيعة ايضا لكنه نادر جدا واما علم باحوال
ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون التعقل كالكرة وهو العلم الاوسط ويسمى
بالرياضي والتعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل
كالانسان وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي وقد جعل بعضهم ما لا يفتقر الى المادة
اصلا قسمين ما لا يقارنها مطلقا كالاله والعقول وما يقارنها لكن لا على وجه
الافتقار كالوحدة والكثرة وساير الامور العامة ويسمى العلم باحوال الاول
الهيا والعلم باحوال الثاني علما كليا وفلسفة اولى واختلفوا في ان المنطق
من الحكمة ام لا فمن فسرها بخروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم و
العمل جعل المنطق منها بل جعل العملية ايضا منها وكذا من ترك الاعيان في تعريفها
جعلها من اقسام الحكمة النظرية اذ لا يبحث فيه الا عن المعقولات الثانية التي ليس
وجودها بقدرتنا واختيارنا واما من فسرها بما ذكرناه وهو المشهور بينهم فلم يجعله
منها لان موضوعه هو المعقولات الثانية ليس من اعيان الموجودات
الماخوذة في تعريفها وقريبة من هذا ان لا يكون العلم باحوال الامور العامة
منها ايضا لانها غير موجودة في الخارج على ما بينه المحققون واجيب بان

الامور

الامور العامة ههنا ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فان
الوجود زايد في الممكن في قوة قولنا الممكن موجود بوجود زايد والمصنف رتب
كتابه على ثلثة اقسام الاول في المنطق لانه آلة لتحصيل العلوم والثاني في
الطبيعي والثالث في الالهي بالمعنى الاعم وله شدة الاحتياج الى الطبيعي
فلهذا اخره عنه وقيل اعرض عن الحكمة الرياضية لابتناء بعضها في الاكثر على الامور
الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة
المصطفوية قد قضت الوطر عنها على احكم وجه واتم تفصيل وفيه بحث
لانه ان اراد بالامور الموهومة ما لا يكون موجودا في نفس الامر ويخترعه الوهم
فلا نسلم ابتناء الرياضي عليها اذ لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد
ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض منها دائرة
عظيمة في حاق الوسط ويكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن
جنبيها دواير صغار موازية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها
بطوءا متفاوتا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة
فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا
صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست مما يخترعه
الوهم كانياب الاغوال وان اراد بها ما لا يكون موجودا في الخارج وان كان
موجودا في نفس الامر فلا نسلم ان الابتناء عليها يصلح علة للاعراض كيف

الالهي بمعنى الاعم هو العلم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة سواء كان مقارنا لها ام لا منه

وينضبط بها احوال الحركات من السرعة والبطؤ والجهة على الوجه المحسوس
والمرصود بالالات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقايق
الحكمة وعجايب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا
ما خلقت هذا باطلا ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في
نفسه فالامر هو الشيء ومحصله ان وجوده ليس متعلقا بفرض فارض واعتبار
معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء
وجد فارض او لم يوجد وسواء فرضها او لم يفرضها قطعا ونفس الامر اعم
من الخارج مطلقا فكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس كلي
ومن الذهن من وجه لامكان ملاحظة الكواذب كزوجية الخمسة فيكون موجودا
في الذهن لا في نفس الامر ومثلها يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجود
فيهما ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا ولما نسجت عناكب النسيان على القسم الاول
ما كان مشهورا وصار كان لم يكن شيئا مذكورا فاقتصرت على شرح القسمين
الاخرين معرضا في اكثر المباحث عما يرد على الشارحين ربنا افتح بيننا
وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين **القسم الثاني في الطبيعيات** قيل اي
في مباحث الاجسام الطبيعية اقول الاولى ان يفسر بمباحث الحكمة الطبيعية
ولعلك تقول مباحث الاجسام الطبيعية هي بعينها مباحث الحكمة الطبيعية
لان الجسم الطبيعي موضوعها فالمال واحد فما وجه اولوية ما ذكرت

فاقول

فاقول لا نسلم ان المال واحد فان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي
من حيث يستعد للحركة والسكون لا مطلقا فليست مباحث الاجسام الطبيعية
مطلقا هي مباحث الحكمة الطبيعية بل من الحيثية المذكورة ولا دلالة للفظ الطبيعيات
على تلك الحيثية ولئن سلمناه فلا شك ان مقصود المصنف ان القسم الثاني
في الحكمة الطبيعية واذا امكن حمل كلامه على مقصوده من غير تكلف فحمله عليه اولى
من حمله على ما يؤول اليه وايضا يجب حمل كلامه الالهيات في ما يأتي من قوله
القسم الثالث في الالهيات على مباحث الحكمة الالهية قطعا فحمل الطبيعيات
التي هي نظيرها على ما ذكرناه اولى ليطابق النظيران وذكروا ان الجسم
الطبيعي جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلث واقول فيه بحث لانهم ان
ارادوا القابل بالذات فلا يصدق هذا التعريف على شيء لان القابل بالذات
للانقسام في الجهات الثلث منحصر في الجسم التعليمي اي الكم القائم بالجسم
الطبيعي الساري فيه في الجهات الثلث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا
القابل في الجملة يصدق التعريف على كل من الهيولى والصورة ايضا وهو
مرتب على ثلثة فنون لان الاجسام منحصرة في الفلكيات والعنصريات
والبحث اما عن احوال عامة لها او خاصة باحدهما **الفن الاول فيما يعم الاجسام** اي
الطبيعية وهي المتبادرة عند الاطلاق الى الفهم واكثرهم على ان اطلاق
الجسم على الطبيعي والتعليمي بالاشتراك اللفظي وقد تقدم ان الجسم هو القابل

للابعاد الثلثة فان كان جوهرا فطبيعي وان كان عرضا فتعليمي وهو مشتمل على
عشرة فصول **فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى** وقد يقال له الجوهر الفرد ايضا وهو جوهر
ذو وضع لا يقبل القسمة مطلقا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والقسمة
الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا فان
قلت لا حاجة الى اقامة الدليل على بطلان هذا الامر اذ لا يتصور شيء لا
يمكن للعقل فرض قسمة غاية ما في الباب ان يكون المفروض محالا قلت
المراد من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لا انه لا يقدر
على تقدير قسمته ولا شك انه صالح للنزاع لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين
فاما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه
لو لم يمنع لكانت الاجزاء متداخلة وتداخل الجواهر اي دخول بعضها في
حيز بعض آخر بحيث يتحدان في الوضع والحجم محال بالبديهة وايضا فلا
يكون وسطا وطرفا وقد فرضنا الوسط وسطا والطرف طرفا هذا خلف
فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما يلاقي الوسط احدى الطرفين غير ما به يلاقي الطرف
الآخر فينقسم لا يقال هذا مستلزم لان يكون له نهايتان ويجوز ان يكون للشيء الواحد
غير منقسم في حد ذاته نهايتان هما عرضان حالان فيه لانا نقول ان كانت
النهايتان حالتين في محل واحد بحسب الاشارة فيكون الاشارة الى احديهما
عين الاشارة الى الاخرى فيستلزم تلاقي الطرفين وان كانتا حالتين في

محلين متمايزين بحسب الاشارة فيلزم الانقسام ولو وهما اذ يمكن حينئذ
ان يتوهم فيه شيء دون شيء كما يشهد به البديهة ولانا لو فرضنا جزءا
على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما او من كل واحد
منهما شيئا او واحدا منهما وبعضا من الآخر والاول محال والا لم يكن على
الملتقى فتعين احد القسمين الاخيرين بل احد الاقسام الاخر فيلزم
الانقسام اي انقسام ما على الملتقى او الكل او ما على الملتقى واحد الجزئين
لا محالة وينبغي ان يعلم ان هذين الدليلين يدلان على بطلان تركب الجسم
من الاجزاء الذي لا يتجزى وتحريرهما بان يقال لو امكن تركب الجسم منها لامكن
وقوع جزء بين جزئين او على ملتقاهما والتالي باطل لما فصل وكذا المقدم
ولا دلالة لهما على بطلان وجود الجزء في نفسه اذ ليس لنا ان نقول لو امكن
وجود الجزء في نفسه لامكن وجود جزء بين جزئين او على ملتقاهما لاحتمال
ان يقتضي نوعه الانحصار في فرد وفيه هذا ما ناسب ان يقال في صدر البحث
فصل في ابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى واقول يمكن اقامة
الدليل على بطلان وجود الجزء في نفسه بان يفرض الجزء بين جسمين او على ملتقاهما
كما لا يخفى على ذوي الافهام **فصل في اثبات الهيولى** ولا حاجة الى اثبات الصورة
الجسمية لانها هي الجوهر الممتد في الجهات ووجودها معلوم بالضرورة كل جسم
من حيث هو جسم فهو مركب من جزئين اي جوهرين يحل احدهما في الآخر

وانما قلنا من حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو نوع من انواع الجسم
جزءا آخر حالا مع الصورة الجسمية في الهيولى ويسمى صورة نوعية وسيجيء
بيانها وقد يقال الحلول اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى
الاخر واعترض عليه بوجوه ثلث الاول انه لا يصدق على حلول اعراض
المجردات فيها لانها لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى اعراض
المجردات غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كلا منهما عن صاحبه
بل لا اتحاد في الاشارة العقلية بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى الحال
والمحل الحسيين معا الثاني انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كحلول
النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لان الاشارة الى الطرف
غير الاشارة الى ذي الطرف الثالث انه يلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة
عند تلاقيها حالا بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثاني بما
ذكره بعض المحققين من ان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه
فان الاشارة الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد يكون
امتدادا خطيا موهوما اخذا من المشير منتهيا الى نقطة منه فكان نقطة خرجت
من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على تلك النقطة
من المشار اليه وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك
الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه

على

على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصدا
والى الخط تبعا والثانية بالعكس وكذا الاشارة الى السطح قد يكون امتدادا
خطيا منتهيا الى نقطة منه فيكون الاشارة الى تلك النقطة قصدا والى الخط
والسطح تبعا وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار اليه
فيكون ذلك الخط مشارا اليه قصدا وبالذات والنقطة والسطح تبعا
وبالعرض وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه
على السطح المشار اليه فيكون السطح المشار اليه قصدا والخط والنقطة
تبعا وكذا الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منته الى نقطة منه او امتداد
سطحي ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتداد جسمي
ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ في اقطار
المشار اليه بحيث ينطبق كل قطعة منه على الجسم المشار اليه انطباقا وسيما
والحال في تعلق الاشارة على قياس ما عرفت ثم انك اذا تفقدت حالك
في الاشارة الى المحسوس ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد
الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم آخذ من المشير منتهيه
الى المشار اليه واقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد لا
يكفي لحصول الحلول بل لا بد من الاختصاص وهو منتف في الاطراف المتداخلة
اذ المراد بالاختصاص المذكور ههنا ان لا يمكن تحقق هذا الشيء بعينه نظرا

قصه ر تهسم ؟

اسم ها على الذي الم

لا ذاته بدون ذلك كما في العرض بالنسبة الى موضوعه وقيل معنى حلول الشئ
في الشئ ان يكون حاصلا فيه بحيث يتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول
الاعراض في الاجسام او تقديرا كحلول العلوم في المجردات واقول فيه نظر
لانهم صرحوا بان الحال منحصر في الصورة والعرض والمحل في المادة والموضوع
فلا يكون حصول الجسم في المكان حلولا عندهم بل صرح بعضهم به وهذا التعريف
صادق عليه اما اذا كان المكان هو البعد المجرد عن المادة فظ واما اذا كان السطح
الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فلان الاشارة
الى الجسم اشارة الى سطحه وبالعكس والاشارة الى سطحه اشارة الى السطح الذي
هو مكانه لانطباقه عليه وبالعكس فيكون الاشارة الى كل من المتمكن والمكان
اشارة الى الاخر وقد يفهم من ظاهر كلام المص في الالهيات ان حلول شئ في شئ ان
يكون مختصا به ساريا فيه ويرد عليه انه لا يصدق على حلول الاطراف في
محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا الاضافات مثل الابوة والبنوة
حالة في محالها وليست سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة
وقد يقال الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي يصير به احد
المتعلقين نعتا للاخر والاخر منعوتا به والاول اعني النعت حال والثاني اعني
المنعوت محل كالتعلق بين البياض والجسم المقتضي لكون البياض نعتا وكون
الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض ويرجع الى هذا ما قيل من ان الحلول اختصاص

احد

احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا به ولما لم يكن
ماهية ذلك الاختصاص معلومة ليس كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان واقول ههنا بحث لان بين الفلك وكوكبه والجسم ومكانه تعلقا مصححا
لان يقال فلك مكوكب وجسم متمكن كما ان بين البياض والجسم تعلقا خاصا
مصححا لان يقال جسم ابيض مع ان الكوكب غير حال في الفلك والمكان في
الجسم قطعا وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص على ما بيناه لا يرد عليه ذلك
لكنهم يكتفون لاثبات حلول شئ في اخر بمجرد التعلق الناعت كما يصحح يسمى المحل
الهيولى الاولى والمادة وانما قيدنا الهيولى بالاولى لانها قد يطلق على
الجسم الذي يركب منه جسم اخر كقطع الخشب ويسمى هيولى ثانية والحال الصورة
الجسمية فان قلت انهم عدوا مباحث الهيولى والصورة من الالهي فلم ذكرها
المص ههنا قلت لانه سلك في التعليم مسلك المعلم الاول وقدم الطبيعي على الالهي
لما مر ولما كان موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي المتألف من الهيولى والصورة
فاورد تلك المباحث ههنا لتحقق ماهية الموضوع وتوضيحها وانما قدم ابطال الجزء
عليها لتوقفها عليه وذكر صاحب المحاكمات لتوجيه ان تلك المباحث من الالهي
ان الاحوال المذكورة فيها لا يحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك
اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكن شئ من ذلك
غني عن المادة اقول هذا الكلام مبني على ان الالهي علم باحوال اشياء لا يفتقر

خاصا

تلك الاحوال الى المادة والظاهر عبارة اكثرهم انه علم باحوال اشياء لا تفتقر تلك الاشياء في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة فتوجيهه ح ان يقال لا شبهة في ان الهيولى لا تفتقر فيهما اليها ولا في ان الصورة لا تفتقر اليها في التعقل والا ان الصورة لا تفتقر اليها في الوجود الخارجي فلما يشتهر من ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في الوجود والبقاء والصورة مفتقرة الى الهيولى في التشكل دون الوجود لئلا يلزم الدور وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس والا اي فان لم يكن كك ولم يكن اجزائها اجساما لزم الجزء الذي لا يتجزى او الخط الجوهري وهو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهة واحدة او السطح وهو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهتين و استحال وجودهما بمثل ما مر في نفي الجزء وسيورده المص ولئن كانت اجزائها اجساما نقل الكلام اليها ولا بد من ان ينتهي الى جسم لا مفصل فيه بالفعل و الا لزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مح لانه يستلزم ان يكون الجسم المركب منها غير متناهي المقدار ولا يتوهم ان هذا القول مناف لما صرحوا به من ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن ان يخرج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية من ان وجود

بالا تناهي في الخارج مح مطلقا عندهم فليس معناه الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا يصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه وههنا بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل ان شيئا من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون متصلا واحدا في نفسه بل غاية ما يلزم منه ان يكون انتهاؤها الى اجسام لا مفصل فيها بالفعل ويجوز ان يكون هذه الاجسام المتصلة التي ينتهي اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا وقد قال ذيمقراطيس ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة لا يقبل القسمة الانفكاكية وان كان قابلة للقسمة الوهمية فلا يتم لاثبات المرام من نفي هذا الكلام ودونه خرط القتاد وقيل الظاهر اسقاط لفظ البعض عن المتن اقول ليس له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللازم من الدليل المذكور هو وجوب انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الى اجسام متصلة فان تم ان هذه الاجسام المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك لا كلها متصل واحد ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل المناسب الاختصار على قوله فذلك الجسم المتصل قابل للانفصال اي يطرء عليه الانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى

اخر لا يشمل الا الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال
في حالة واحدة لان الاتصال لازم للمقدار والصورة فانه اذا اورد
الانفصال انعدمت هويتهما وحدثت هويتان اخريان والقابل وما يلزمه
يجب وجوده مع المقبول اذا كان المقبول وجوديا او عدم ملكة والانفصال
كذلك لان المراد منه اما حدوث هويتين او عدم الاتصال عما من شانه
هو فتعين ان يكون القابل معنى اخر وهو المعني من الهيولى لا يخفى عليك انه لا اشعار
في هذا الكلام الا ان الهيولى جوهر هو محل للصورة والتقرير الجامع ما ذكره بعض
المحققين من ان الجوهر الوحداني المتصل في حد ذاته لو كان قائما بذاته
لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما للجسمية بالكلية وايجادا لجسمين اخرين
من كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل في ذاته اذا كان ذراعين مثلا
فاذا طرء عليه الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فح
لا يكون ذلك المتصل الوحداني الذي كان ذراعين بلا مفصل باقيا بذاته
ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه والا لكان ذا مفصل بالفعل لا
متصلا في ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان اخران
من كتم العدم فلا بد هناك من شيء اخر مشترك بين المتصل الاول وهذين
المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون
التفريق اعداما بالكلية ايضا ليكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط التغير

لكن

بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع
المنفصلين منفصلا متعددا كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك
الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك
تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده
ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا مع تعدده وانفصال بعضه
عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا و
مع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به ناعتا
له فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال
فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو
هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم
المطلق مركب منهما اقول فيه بحث اذ لا بد لبيان حلول الصورة الجسمية في
الهيولى من اثبات ان الصورة بنفسها نعت للهيولى كما ان البياض نعت
للجسم ولا يجدي ما ذكره من ان الصورة واسطة لاتصاف الهيولى بالوحدة
والكثرة والاتصال والانفصال والا لزم ان يكون الجسم حالا في العرض
القائم به لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك المتحيز بالعرض ويمكن ان يجاب
بان حلول العرض في شيء يقتضي ان يكون الاول نفس نعتا للثاني وحلول
الجوهر في شيء يقتضي ان يكون جميع النعوت الثابتة للاول بالذات

العرض

نعوتا للشئ اذا بالعرض والجسم ليس واسطة لاتصاف العرض بجميع نعوته و
قولهم الاختصاص الناعت يشمل القسمين واعلم ان ما ذكرناه هو مذهب المشائين
كارسطو والشيخين ابي نصر وابي علي واما الاشراقيون كافلاطون والشيخ
المقتول فذهبوا الى ان الجوهر الواحد المتصل في حد ذاته قائم بذاته غير
حال في شيء آخر لكونه متحيزا في ذاته وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط
لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال مع
بقائه في الحالين في ذاته وهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله
للصورة النوعية التي للانواع الجسم يسمى هيولى واذا ثبت ان ذلك الجسم
مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى
والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية اما ان يكون بذاتها غنية
عن المحل او لم يكن والاول ممتنع والا لاستحال حلولها في المحل المستلزم
لافتقارها اليه لان الغني بذاتها عن الشيء استحال حلولها فيه فتعين افتقارها
بذاتها الى المحل وفيه نظر لانه لا يلزم على تقدير عدم الغنى الذاتي الافتقار
الذاتي لاحتمال ان لا يكون الشيء غنيا لذاته عن المحل ولا محتاجا لذاته اليه
بل يعرض كل منهما عن علة قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة
والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل او لا واذا لم
يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى

سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد المستغني عن المحل في
حد ذاته ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة
لجواز ان لا يكون الشيء علة للاحتياج ولا لعدمه وان اراد منه ما لا يكون
ذاته علة لاحتياجه الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه اليه او لا
فلا نسلم استحالة حلول الصورة في المحل على تقدير الغنى الذاتي لاحتمال
ان يكون غير الصورة علة للاحتياج فكل جسم مركب من الهيولى والصورة
هذا الحكم موقوف على اثبات ان الصورة الجسمية ماهية نوعية اذ يحتمل ان
يكون جنسا او عرضا عاما ويجوز اختلاف مقتضاها في افرادها واستدل
الشيخ في الشفا على ذلك بان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك
لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة
عنصرية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر
موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه
الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار
مثلا فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج الا متنوعا بفصول ذاتية بان يكون
خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة
نوعية وفيه نظر لجواز ان يكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة
الفلكية مخالفة في الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة في الخارج الى الطبيعة العنصرية

ويكون مطلق الجسمية عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات
المتخالفة الحقايق وانحصار مابه التخالف بين الجسميات في تلك الامور
الخارجة عنها المنضافة اليها بحسب الخارج تحكم لابد له من دليل وقد يقال بعد
ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم وجوب تساوي افرادها في الحاجة الى
المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع
لجواز ان يكون الاحتياج اليها للتشخص فان الطبيعة النوعية مختلفة
بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى
الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة
النوعية بحسب اختلاف التشخصات وقد يجاب بانا نعلم بالضرورة ان الحاجة الى المادة
ليست من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية
وبديهتها فلما لم يكن للهذية مدخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة
لا تعرضها الا لذاتها قال **فصل في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى** لا يخفى ان هذا
المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان في المال لانها لو وجدت بذاتها دون
حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني
لان الاجسام اراد بها الابعاد ولا تخرج عن بعد كلها متناهية والا لامكن ان
تخرج من مبدا واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما
كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير

مشاه مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعترض عليه الشيخ في الشفا
بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين خطين غير متناه غاية ما في الباب ان
يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد زايد
الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه
والزايد على المتناهي بقدر المتناهي لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد
يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظم الغير
المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد وقيل ان ثبت
فرضت الانفراج بقدر الامتداد فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
لزوما لا سترة فيه فيه نظر اذ المحال انما نشا من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد وعدمه فان وجود خط واصل بين ضلعين يستحيل مع
عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما
ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وتلك
الخط الواصل وقيل لا يتضح حق الاتضاح بحيث يندفع عنها المنع المذكور
الا بتمهيد مقدمات الاولى ان الخطين الممتدين من مبدء واحد الى غير النهاية
يمكن ان يفرض بينهما ابعاد غير متناهية بحسب العدد مترايدة بقدر واحد مثلا
لو امتد من مبدا واحد مثل نقطة ا خطان مستقيمان غير متناهيين
لامكن ان يفرض على الخطين نقطتين متساويتي البعد عن نقطة ا كنقطتي ب

هذه المقدمة مترجمة

ج بحيث لو وصلنا بينهما بخط ب ج لكان متساويا لكل من خطي اب
اج حتى يكون اب ج مثلثا متساوي الاضلاع ولنفرض ان كلا من
الاضلاع ذراع وان نفرض عليهما نقطتين اخريين متساويي البعد عن
نقطتي ب ج كنقطتي د ه بحيث يكون بعداهما عن ب ج كبعدي ب ج
عن ا ويكون كل من اد اه ذراعين حتى لو وصلنا بين نقطتي د ه بخط
د ه لكان كل ضلع من مثلث ا د ه ذراعين وان نفرض عليهما
نقطتين اخريين على الوجه المذكور كنقطتي و ز ونصل بينهما بخط و ز حتى
يكون كل من اضلاع ا و ز ثلثة اذرع ثم نفرض ح ط ثم ي ك ثم ل م ثم
ن س ونصل بينهما بخطوط ح ط ي ك ل م ن س على الوجه المذكور
وهكذا الى غير النهاية ولنسم خط ب ج البعد الاصل والذي بعده اعني
د ه البعد الاول و و ز البعد الثاني و ح ط البعد الثالث وعلى هذا الترتيب
الثانية ان كلا من تلك الابعاد مشتمل على البعد الذي قبله وعلى زيادة
مثلا البعد الاول اعني د ه مشتمل على البعد الاصل اعني ب ج وزيادة
ذراع والبعد الثاني اعني و ز مشتمل على د ه وزيادة ذراع وهكذا الى غير
النهاية فكل بعد من الابعاد المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل عليه وعلى
زيادة فههنا زيادات غير متناهية بعدد الابعاد الغير المتناهية التي فوق البعد
الاصل الثالثة ان كل جملة من الزيادات الغير المتناهية فانها موجودة

بانفر

في بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والا لم يوجد فوق تلك
الابعاد بعد فيلزم ان يوجد في تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد فيلزم من هذا
تناهي الخطين على تقدير عدم تناهيهما وانه مح مثلا الزيادتان الموجودتان
في البعد الاول والثاني موجودتان في البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل
على البعد الثاني المشتمل على البعد الاول فيشتمل عليهما وعلى زيادتهما بالضرورة
وكذا الزيادات الثلث المشتملة على الابعاد الثلثة الموجودة في البعد الرابع وهكذا
الى ما لا نهاية له واذا تمهدت المقدمات الثلث فنقول لو امتد الخطان كما جا
من مبدا واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية متزايدة
بقدر واحد وهذا بحكم المقدمة الاولى فيوجد بينهما زيادات غير متناهية بحكم
المقدمة الثانية فبحكم المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد
واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيوجد بين الخطين
بعد واحد غير متناه محصور بين حاصرين فثبت ما ادعيناه من الملازمة
واندفع المنع المذكور وفيه نظر من وجهين الاول انه لا يلزم من المقدمة الثالثة
وجود بعد واحد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية لانا لا نسلم انه
اذا كان كل جملة من الزيادات الغير المتناهية في بعد يجب ان يكون جميع
تلك الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل
المجموعي فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذه الدار

والمجموع ليس كذلك وقد يقرر اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد كان
مجموع هذه الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد
وفيه بحث لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فمسلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد
لكن لا يلزم ان يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به
مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع في
بعد الثاني انه لا فائدة في فرض تساوي الزيادات فان البعد
المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه سواء كان تلك الزيادات
متساوية او متناقصة او متزايدة لانها زيادات مقدارية وكلما تزداد
يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون البعد المشتمل عليها غير متناه
بالضرورة وقد يقرر الزائد على سبيل التناقص لا يفيد اذ لا يجب ان يكون
البعد المشتمل على الزيادات المتناقصة الغير المتناهية غير متناه لانا اذا فرضنا
خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاصل نصفه ثم ننصف النصف الباقي ونزيد
على البعد الاصل حتى يكون بعدا اولا ثم ننصف نصف النصف ونزيد
على البعد الاول ويصير بعدا ثانيا وهكذا يمكن ان ننصف نصف الباقي الى
غير النهاية لان الخط قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد
المشتمل على تلك الزيادات شبرا او حد ابل انقص منه واما اذا كان التزايد
على سبيل التساوي او التزايد فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر على الاول

لان المثل موجود في الزائد فاذا علم حصول المطلوب باعتبار المثل علم
علم حصوله في الزائد بطريق الاولى بدون العكس وفيه بحث لان الخط و
ان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال
ولو فرض خروج جميعها الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية غير متناه ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء
غير المتناهي فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا
يتناهى محصورا بين حاصرين واما بيان انه لا سبيل الى القسم الاول فلانها
لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون متشكلة لان الشكل
هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود اي حدين او اكثر بالمقدار
اي الجسم التعليمي والسطح فان اطراف الخطوط اعني النقطة لا يتصور بها
احاطتها فهنا هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية فانها على الاصح
هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انها محاط بحد واحد او اكثر احاطة
غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بخطوط ثلثة مستقيمة فاذا
اعتبر كونه محاطا بالخطوط الثلثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي
الشكل واذا اعتبر فيها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة العارضة
له بهذا الاعتبار هي الزاوية هذا ما اشتهر بينهم ويلزم منه ان لا يكون المحيط
الكرة وامثاله شكلا والاولى ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من

من جهة الاحاطة سواء كان احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار المسمى ذلك
بمحيط الدائرة وامثاله ايضا وقد يقال انما يلزم تشكل الصورة اذا كانت
متشابهة في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره من الدليل لانه لو فرض
اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة
وينفرجان متزائدين الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك
على اللاتناهي في العرض اقول لا حاجة لنا الى اثبات تشكلها فانها اذا
كانت متناهية ولو في جهة واحدة لكانت لها هيئة مخصوصة من جهة ذلك
التناهي فينتقل الكلام الى تلك الهيئة فذلك الشكل اما ان يكون للجسمية اي للصورة
الجسمية من حيث هي وهو محال والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل
واحد او بسبب لازم للجسمية وهو محال كما مر او بسبب عارض وهو ايضا محال
والا لامكن زواله اي العارض او الشكل فامكن ان يتشكل الصورة بشكل
آخر فيكون قابلة للانفصال قد يقال انا لا نسلم ان تبدل الشكل انما يكون
بالانفصال فان الامر المتصل المدور اذا كعب تغير شكله من غير فصل واجيب
بانه ان لم يكن هناك انفصال فلا بد من انفعال وهو من لواحق المادة ويتوجه
على ما قررنا ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد
فاعلا ومنفعلا ففي الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالاخر فالاعراض
الانفعالية تابعة للمادة والفعلية للصورة وهذا منقوض اما اجمالا فبان

النفس

النفس تفعل في التجرد عن الابدان وتنفعل عما فوقها من المبادي العالية
مع انها غير مادية واما تفصيلا فلجواز ان يكون الفاعل والمنفعل واحدا
من جهتين وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة لما بينا
ان بقاه فهو مقارن للهيولى فيكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة
لها هف لعلك تقول الحصر ممنوع لاحتمال ان يكون ذلك الشكل للجسمية مع
لازمها او مع عارضها او للازمها مع عارضها او لمجموع الثلثة او للمباين
وحده او مع غيره فاقول لو كان الاول لكانت الاجسام كلها متشكلة
بشكل واحد ولو كان لاحد من الثلثة التالية له لامكن ان يتشكل الصورة
بشكل آخر اما المباين فمعلوم بالضرورة انه لا يكون علة لشكل معين
للصورة الجسمية الا لرابطة خاصة هناك فان ما يكون مع الرابطة كافيا في
تحقق ذلك الشكل اولا وعلى الاول ان كان ممتنع الزوال ننقل الترديد
بين الامور المذكورة الى الرابطة والا فيلزم المحذور الثاني قطعا وعلى الثاني
ان كان كل من المباين والمعاون ممتنع الزوال يرد الرابطة بين تلك الامور
والا فيلزم المحذور الثاني ولما كان نفي هذه الاحتمالات ظاهرة مما
ذكره المص بادنى تامل لم يتعرض له فان قلت يجوز ان يكون المباين الممكن الزوال
علة للشكل والصورة معا فبزواله يزول الصورة ايضا ولا يبقى متشكلة بشكل
آخر قلت المباين ان كان مجردا فابدي والا لاستحال ان يكون علة للصورة

على ما قرروه في باب اثبات العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشكل
لتشخص الصورة اللهم الا ان يقال الشكل علة للتشخص كما ذهب اليه بعضهم و
سياتي الكلام فيه وقد يقال في توجيه هذا المقام ان الشكل المعين المخصص
للصورة لابد له من مخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية
فذلك المخصص اما ان يكون هو الجسمية او لازمها او عارضها وكله مبني
على ما ذهبوا اليه من ان الهيولى العنصرية والصور والاعراض والنفوس
فائضة عن العقل الفعال وانما عدلنا عنه لانهم ما اقاموا دليلا على القاعدة
المذكورة على انهم متنزلون عن تلك القاعدة فيسندون الافعال الى غير العقل
الفعال ايضا كما يظهر بالرجوع الى مباحث الصور النوعية والمزاج والميل فصل في ان
الهيولى لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي
قابلة للاشارة الحسية او لا يكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى
تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها حينئذ اما ان تنقسم او لا
لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع فهو منقسم اي قابل للانقسام على ما
مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى لا يخفى عليك انه لم يرد المقدمة في عبارته وهو
ان كل شيء له وضع فهو قابل للانقسام سواء كان جوهرا او عرضا فانهم قالوا
بوجود النقطة وما مر في نفي الجزء يدل على ان كل جوهر ذي وضع فهو قابل
للانقسام ولا دلالة له على ان كل عرض ذي وضع ايضا كذلك اذ لا امتناع

في تداخل النقاط قطعا فمراده ان كل جوهر له وضع فهو قابل للانقسام وح
لا يتم الكلام الا اذا ثبت ان الهيولى جوهر وقد يستدل عليه تارة بانها محل
للصورة الجسمية وقد اشرنا مع ما عليه وتارة بانها جزء للجسم الذي هو
جوهر وهذا مردود لان الهيئة المخصوصة جزء للسرير مع انها عرض
ولا سبيل الى الاول لانها حينئذ اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فيكون
خطا جوهريا او في جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا او في ثلث جهات فيكون
جسما اقول لايخ الكلام في هذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهة في ان الشق
الثاني من الترديد الاول هو عديم الوضع مط فان اراد بالشق الاول ذات
الوضع في الجملة فلا نسلم ان ما له وضع في الجملة منقسم في الجهات الثلثة منحصر في
الجسم وان اراد ذات الوضع بالذات فمع عدم مساعدة اللفظ لم يكن ذلك
الترديد حاصرا ووجب حمل الجسم ههنا على الصورة الجسمية بناء على انها
الجسم في بادي النظر كما حمله شارح المواقف في هذا المقام عليها وهو غير لائق لما
سيجيء من انها لو كانت جسما كانت مركبة من الهيولى والصورة فكل واحد منها
باطل اما انه لا يجوز ان يكون خطا فلان وجود الخط على الاستقلال اي الجوهري
مح لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين قيد بما بعضهم بالمستقيم الاضلاع اقول
هذا القيد مضر لانه لا يتم المط الا بابطال الخط الجوهري مط سواء كان
مستقيما او غيره وهذا مخصوص بابطال المستقيم منه على انه يكفي في ذلك استقامة

ضلع من كل منهما ولا حاجة الى استقامة جميع اضلاعهما فاما ان يجب
تلاقيهما او لا يجب لا جائز ان لا يجب والا لزم تداخل الخطوط وهو مح لان كل
خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه هذا خلف قيل
ان اراد كل خطين فهما اعظم من احدهما في جهة الطول فمسلم لكن الكلام ليس
في اجتماعهما في الطول بل في العرض وان اراد من جهة العرض فمم اذ لا اعظم
للخط في تلك الجهة وتوضيحه ان امتناع التداخل انما هو في المقادير من حيث
هي مقادير فما لا مقدار له اصلا لا يمتنع التداخل بوجه من الوجوه وما له مقدار
في جهة واحدة فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة فقط وما له مقدار في
جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تينك الجهتين فقط دون الجهة الثالثة و
ما له مقدار في الجهات الثلث امتنع التداخل فيه بالكلية فان قلت فعلى
ذكرت لا يمتنع التداخل في الاجزاء التي لا تتجزى اذ لا مقدار لها اصلا فنقول
الحكم بامتناع التداخل فيها انما هو على تقدير تركب الجسم منها اذ على هذا
التقدير لو تداخلت لم يحصل من انضمام بعضها الى البعض ما له مقدار في جهة فضلا عما
له مقدار في الجهات الثلث انتهى كلامه اقول اذا فرض الخط الجوهري بين
خطين جوهريين بين جسمين فالتداخل هناك مح قطعا كما صرح به صاحب
المواقف حيث قال لبيان استحالة التداخل بين الاجزاء التي لا تتجزى
ان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخله بحيث يصير حجمهما

معا كحجم واحد منهما وقد ظهر منه ان قوله ان الحكم بامتناع التداخل انما هو على
تقدير تركب الجسم منها مردود لان تداخل تلك الاجزاء في نفسها مح سواء تركب
الجسم منها او لا والتفصيل ان بديهة العقل يحكم ان تداخل الجواهر محال مط
واما تداخل غيرها فعلى ما فصله المعترض فلا يحسن قوله امتناع التداخل انما هي في
المقادير من حيث هي نعم امتناع التداخل في المقادير انما هي من حيث هي مقادير
وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان هذا الناظر معترف بان مجموع الخطين
اعظم من احدهما في الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بين الخطين
العرضيين في احدهما لم يكن المتداخلان معا اطول من احدهما والا لم يكن الخط المستقل
متوسطا بينهما بل الطول يقع خارجا عنهما لكن المفروض انه متوسط هف اقول في رده
ظاهر لان الناظر معترف بان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد اذا كانا متلاقيين
في الطول واما اذا كانا متلاقيين في العرض فلا ولا جائز ان يجب والا لانقسم
الخط في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الاخر وهو محال واما انه
لا يجوز ان يكون سطحا فلانه لو كان سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان
يجب تلاقيهما او لا يجب وكل منهما باطل على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون
جسما فلانه لو كان جسما كان مركبا من الهيولى والصورة لما مر واما انه لا يميل الى
الشئ فلانها اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية وصارت
ذات وضع بالضرورة فاما ان لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميع الاحياز

او يحصل في بعض دون بعض قيل عليه يجوز ان لا يقترن بها الصورة ابدا و
اجيب بانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الصورة لم يكن بسيطا من المفارقات وان
وان قبلتها فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن
عروض الصورة لها يستلزم المحال لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا
بالذات كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته
لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان
استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث انه ممتنع بوجود الواجب و
اما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم المحال والا
لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها
غير نظر الى المانع وفرض لحوق الصورة لها لا يلزم منه محال وقد يجاب ايضا
بان الكلام في هيولى الاجسام هل كانت مقترنة بالصورة في اصل الفطرة
غير منفكة عنها كما هي الآن او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم اقترنت بالصورة
والاول والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل
واحد من الاحياز ممكن لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع
الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا
معينا فلو حصلت في بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو مح
قيل يجوز ان تقتضيه الصورة النوعية المقارنة للصورة الجسمية على ما

لزلي

سنذكرها فلا يلزم ترجيح بلا مرجح واجيب بان الصورة النوعية وان عينت
مكانا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزائه واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء
معين منها ولك ان تقول يجوز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من
الاحوال يعين بها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد يكون الهيولى المجردة
هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وقد يجاب بان
الهيولى اذا حصلت في بعض الاحياز فلا بد ان يختص كل جزء من اجزائها
بجزء معين من اجزاء ذلك الحيز والصورة النوعية لا تقتضي ذلك لان
نسبتها الى جميع الاجزاء على السوية فتخصيص الاجزاء بالاجزاء مع تساوي نسبتها اليها
يكون ترجيحا بلا مرجح قطعا ولا يبعد ان يقال ان الهيولى المقارنة للصورة المتصلة
متصلة فيكون اجزاؤها مفروضة لا موجودة في الخارج فلا يقتضي مكانا وقد
جاز ان يكون هناك حالة مخصصة للهيولى بوضع معين ولا يلزم الاعتراض على
هذا التقرير بان يقال ان الماء اذا انقلب هواء او بالعكس صار المنقلب اولى
بوضع من اجزاء الحيز الطبيعي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته اليها فيكون
الهيولى بعد مفارقة الصورة اولى بحيز مع تساوي نسبتها الى جميع الاحياز
لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح اي
اذا انقلب مثلا جزء من الماء هواء فان كان قبل الانقلاب في الموضع الطبيعي
للماء اشتغل الى اقرب مواضع الهواء من ذلك الموضع فالقرب مرجح للحصول

فيه وان كان قبل الانقلاب في موضع الهواء قسرا استقر فيه بعده طبعا فالحصول
في ذلك الموضع مرجح ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى التي لا وضع لها اصلا

فصل في اثبات الصورة النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا اعلم ان لكل
واحد من الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص
بعض الاجسام ببعض الاحياز باقتضائه السكون في مكانه عند حصوله
فيه والحركة اليه عند خروجه عنه دون البعض بل سائر آثاره ليس لامر خارج
عن الجسم بالضرورة ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة كما سيجيء وايضا هيولى
العناصر مشتركة لانقلاب بعضها بعضا فلا يكون مبدأ الامور مختلفة ولا يجوز ان
تكون للجسمية العامة اي الصورة الجسمية المشتركة في جميع الاجسام او لصورة
اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها في ذلك فتعين الثاني
وهو المطلوب لا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص الاجسام بصورها النوعية من سبب
وقد ذهبوا الى ان الاختصاص في الاجسام العنصرية من جهة استعداد المادة
لان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصفة بصورة
اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما في الاجسام الفلكية
فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة فلكية لا تقبل الا
الصورة التي حصلت فيها وقيل لم لا يجوز ان يكون الاختصاص لامر في العنصريات
لان مادتها قبل الاتصاف بكل كيفية كانت موصوفة بكيفية اخرى لاجلها استعدت

لقبول الكيفية اللاحقة واما في الفلكيات فلان مادة كل فلك لا يقبل الا كيفيتها التي حصلت
لها فلا يحتاج الى اثبات الصورة النوعية وقد يجاب بانا نعلم بديهة بان حقيقة
النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مخصص واعلم ان دليلهم
لا يدل على ان لآثار الاجسام مبدأ فيها واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد
فلا دلالة عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد فان
قيل هذا مناف لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا امتناع
صدور المتعدد عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجهات في الواحد والصورة
النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة في الجهات يقتضي بكل جهة
ما يناسبها **هداية** يرتفع بها الاشتباه في كيفية التلازم المذكور للهيولى والصورة
اعلم ان الهيولى ليست علة للصورة لانها لا تكون موجبة بالفعل قبل وجود
الصورة لما مر ان اراد ان الهيولى لا يتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فمردود عليه
ان الثابت فيما سبق ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ولا يظهر منه الا ان الهيولى
لا يتقدم على الصورة تقدما زمانيا واما انها لا يتقدم على الصورة تقدما ذاتيا
فغير معلوم منه وان اراد انها لا يتقدم على الصورة تقدما زمانيا فلم لا يجوز ان
اراد بقوله والعلة الفاعلية للشيء يجب ان يكون موجبة قبله انها يجب تقدمها
على المعلول بالذات فلم لكن لا يحصل المطلوب المذكور حينئذ وان اراد انها يجب
على المعلول بالزمان فممنوع فان الواجب والعقل الاول متساويان يجب

الزمان والصورة ايضا ليست علة للهيولى لان الصورة انما يجب وجودها
مع الشكل او بالشكل قيل لانها ليست علة فاعلية للشكل والا لاشتركت
الاجسام كلها في الشكل على ما مر ولا علة قابلية لان القابل هو الهيولى فلا يتقدم
بوجوب وجودها الفايض عن العلة المفارقة على الشكل فوجوب وجودها مع الشكل
ان لم يتوقف عليه او به ان توقف عليه اقول فيه نظر لانه لا يلزم من نفي ان
يكون الصورة علة فاعلية او قابلية للشكل نفي العلية مطلقا لجواز ان يكون شرطا
فلا يلزم نفي تقدمها على الشكل وايضا ما ذكره فيما سبق هو ان الصورة لو كانت مخصصة
للشكل المعين بالعلية المفارقة لزم الاشتراك المذكور لا انها لو كانت علة فاعلية
له لزم ذلك بل هو خلاف الواقع وقد يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة
بسبب احاطة الحد او الحدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد
او الحدود وهو متاخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم
المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء فاذا الشكل متاخر عن
الصورة بهذه المراتب فكيف يقال انها مع الشكل او متاخر عنه واجاب
عنه المحقق الطوسي قدس سره بان هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن جهة
الصورة لا عن الصورة المتشخصة والذي ندعيه عدم تاخر الشكل عن
الصورة المتشخصة لاحتياجها في تشخصها الى التناهي والتشكل ولا يبعد ان
يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن جهته كالجسم الى الاين والوضع

المتاخرين

المتاخرين عنه فاذا التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة
من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن جهتها هذا والانسب ان
يقول لان الصورة مؤخرة عن الشكل قطعا ولقائل ان يقول احتياج
الصورة في تشخصها اليهما غير معقول لانه ان كان الى الجزئي منهما لزال
التشخص بزواله وليس كذلك فان الشمعة المتشخصة المعينة باقية مع تبدل افراد
التناهي والتشكل عليها وان كان الى الكلي فذلك باطل قطعا فانا نعلم
بالضرورة ان انضمام الشكل الكلي مثلا الى الصورة الكلي لا يفيد تشخصا
والشكل لا يوجد قبل الهيولى فهي اما متقدمة عليه او معه فلو كانت الصورة
علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات او معه بحكم المقدمة الثانية
فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على
الشيء او المتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه هف بحكم المقدمة الاولى واو
انت تعلم ان الحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يظهر
صحته في التقدم والمعية الذاتيين وقد يقال الهيولى متقدمة على الشكل
قطعا بناء على ان لحوق الشكل انما هو بمشاركة الهيولى وح لا يحتاج الى
المقدمة الممنوعة فاذا وجد كل منهما بسبب منفصل هذا مبني على ما زعموا من
ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما علة موجبة للاخر او يكونا معلولي علة
موجبة لهما ليتحقق التلازم اذ العلة الموجبة يمتنع تخلف المعلول عنه سواء

والهيولى متقدمة على الشكل
بالذات هم

كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها فهي مستلزمة للمعلول وبالعكس واحد المعلولين
مستلزم لها وهي للمعلول الاخر وبالعكس وههنا بحث لانه ان اعتبر في
العلة الموجبة الايجاد فلا نسلم انه اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر و
لم يكونا معلولي علة موجبة لهما لزم امكان انفراد احدهما عن الاخر وهو ظاهر
وان لم يعتبر لم يلزم ان يكون الهيولى علة فاعلية على تقدير كونها موجبة فلا يكون
وصف العلة بالفاعلية فيما سبق مناسبا للمقام وليست الهيولى غنية من
كل الوجوه عن الصورة لما بيناه انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة اي بدون
ماهيتها فهي تستحفظ المادة بتوارد افرادها عليها ولو زال صورة عنها ولم
تقترن صورة اخرى بها عدمت المادة فتلك الصورة المتواردة عليها كالدعائم
زال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف
باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من
من كل الوجوه لما بيناه انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى
يفتقر الى الصورة في وجودها وبقائها اقول فيه بحث اذ لو كان ما ذكره
كافيا لاثبات ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايضا
مفتقرة الى الهيولى فيه لما تبين ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهيولى
وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة ليست علة للهيولى اذ لا معنى
للعلة الا ما يحتاج اليه الشيء في تحققه فلو افتقرت الهيولى الى الصورة في الوجود

لكان

لكانت الصورة علة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهيولى مفتقرة الى طبيعة
الصورة لا الى الصورة المشخصة لجواز انتفائها مع بقاء الهيولى والمذكور سابقا
هو ان الصورة المشخصة ليست علة للهيولى فلا منافات والصورة تفتقر الى الهيولى
في تشكلها قيل ولما تغاير جهتا التوقف فيهما لم يلزم الدور من كون الهيولى مفتقرة
الى الصورة في التشكل وبالعكس ويحتاج كل منهما الى الاخر لا في ذاتها بل في تشكلها الى
ذات اخرى لا الى تشكلها وقد يجاب بان احدهما اذا كان علة لتشكل الاخرى
فهي من حيث انها متشخصة تكون متقدمة على تشكل الاخرى ومن تشخصاتها التشكل
فيلزم تقدمها من حيث انها متشكلة فلو انعكس الامر لدار والحق ان التشكل
ليس مشخصا بمعنى انه نفس الهوية بل بمعنى انه لازم للتشخص من حيث هو تشخص و
تقدم العلة يجب ان يكون بذاتها وتشخصها لا بلوازمها ولا نسلم ان تقدم
الملزوم بالذات يوجب تقدم اللوازم فان العلة الملزومة لمعلولها متقدمة
عليه بالذات مع استحالة تقدمه على نفسه فصل في المكان وهو اما الخلاء
اراد به البعد المجرد عن المادة واكثر اطلاق الخلاء على المكان الخالي عن
الشاغل او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي لان الجسم بكليته حاصل في مكانه مالئ له فلم يجز ان يكون المكان
امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا
ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة كونه محيطا

بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول
يكون المكان سطحا عرضيا لاستحالة الجوهري ولا يجوز ان يكون حالا في
المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يجربه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر
من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالياله فهو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهذا مذهب المشائين وعلى الثاني
يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات وبالبعد الذي في الجسم
بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما
ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم وهذا مذهب المتكلمين
واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا لزم
من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الاشراقيين
ويسمونه بعدا مفطورا لزعمهم انه فطر عليه البديهة وصحفه بعضهم بالمقطور بالقاف
اي بعد له الاقطار ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات
عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة
التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة وح تكون الاقسام
الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والاول بط قطعا الثاني وانما
قلنا الاول بط لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا
مجردا عن المادة لا سبيل الى الاول لانه يكون خلاء اقل من خلاء فان الخلاء

بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان
استحال ان يكون لا شيئا محضا قيل قبول الزيادة والنقصان فيه انما هو على
فرض وجوده فلا يلزم منه الا الوجود العرضي واما كونه موجودا حقيقة فغير لازم وقد
يجاب عنه بانا نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك
الفرض واقول ان اراد الترديد بين اللاشيء في الخارج والموجود فيه كما هو الظ
اذ العادة جارية بابطال مذهبي المتكلمين والاشراقيين بوجهين ابطل بهما
شقي الترديد الاول بالاول والثاني بالثاني فيلزم ان ما ذكره لا يدل على انه
ليس لا شيئا في الخارج بل يدل على انه ليس لا شيئا محضا في نفس الامر وان اراد الترديد
بين اللاشيء في نفس الامر والموجود فيها فيتسع دائرة المناقشة في الشق الثاني و
ولا سبيل الى الثاني لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والا
لكان لذاته مفتقرا اليه وهذا مناف لتجرده فاستحال اقترانه به اي على وجه
الافتقار ايضا وفيه بحث لانه موقوف على تماثل الابعاد المادية والمجردة مع
ان المادة اعراض والمجردة جواهر وعلى عدم الواسطة بين الحاجة والغنى
الذاتيين وكلاهما ممنوعان فصل في الحيز كل جسم فله حيز طبيعي قيل هذا منقوض
بالجسم المحيط فانه جسم وليس له حيز على تفسيره اي السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي اذ ليس وراءه جسم آخر نعم له وضع ومحاذاة بالنسبة الى
ما في جوفه وقد يجاب عن ذلك بان الحيز عندهم ما به يتمايز الاجسام في الاشارة

الحيثية وهو اعم من المكان لشاوله الوضع الذي يمتاز به المجرد عن غيره في
الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون تلك الحالة التي يميزه
في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شي من نسبه بالقياس الى الجهة

او ضاعه وهم

امرا طبيعيا فان قلت هذا مناف لما صرح به المحقق في شرح الاشارات من
ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من
مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم
الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء
واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي اقول المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم
من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء الجسم الذي يجب ان يكون
له حيز اما مكان واما وضع وترتيب وفي موضع آخر منها كل جسم فله حيز طبيعي
فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر اي
الامور الخارجية لكان في حيز معين بالضرورة وذلك الحيز اما ان يستحقه الجسم
لذاته او لقاسر اي امر خارج وانا فرضنا القاسر منتفيا اذ لو كان المراد منه ما كان
تاثيره على خلاف مقتضى الطبع لم يكن الترديد حاصرا لاحتمال الثالث لانا
فرضنا عدم القواسر فاذا انما يستحقه لطبيعته اذ لا يمكن استناده الى الجسمية

فتعين الاول

المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة

الجز

للجسمية في اقتضاء حيز على الاطلاق فتعين استناده الى امر داخل فيه مختص
به يعني الطبيعة وهو المطلوب فان قلت تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجية
التي فرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن
ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها جاز ان يكون حصوله
في مكان معين من فاعله فان الاين من لوازم وجود الجسم فلا يمكن تحقق
التاثير في وجود شي بدون تحقق التاثير في وجود شي بدون تحقق التاثير فيما هو
لازم لوجوده فان الفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان معين لا محالة
قلت هذا وارد على القائلين بان المكان هو البعد واما القائلين بانه هو السطح فله ان
يمنع ان الاين من لوازم وجود الجسم كما في المحدد وهو وارد عليهما ان تخليته الجسم
مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب
نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا على ذلك التقرير

بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا

الذي لا يطابق الواقع ولا يجوز ان يكون للجسم حيزان طبيعيان لانه لو

الثاني

كان له حيزان طبيعيان فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما ان يطلب او
لا فان طلب الثاني لزم الا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لانه هارب
عنه طالب لغيره وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالبا للثاني لزم
ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وقد فرضنا
طبيعيا هف اورد عليه بان عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا

آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا
لم يكن واجد المكان هو مطلوب به وقيل الشرح هذا الكلام لو وجد لجسم حيزان
طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما
والكل باطل اما الاول فظ واما الثاني فلما ذكره المص واما الثالث فلانه
اما ان لا يكون على سمت الحيزين او يكون عليه وح اما ان يتوسطهما او يقع منهما في
جهة فعلى الاولين يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو مح وعلى الثالث
يميل الى جهتها طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني وقد تبين بطلانه
اقول لا حاجة لاتمام كلام المص الى هذا التطويل فان محصله ان لو كان لجسم
حيزان طبيعيان لكان حصوله في احدهما والتالي باطل اذ يلزم على تقدير وقوعه
الخلف فكذا المقدم **فصل في الشكل** كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه
وكل متناه فهو مشكل وكل مشكل فله شكل طبيعي فكل جسم له شكل طبيعي اما ان كل
جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو مشكل فلانه يحيط به حد واحد او حدود
فيكون مشكلا لما مر فيه قد ذكر وانما قلنا ان كل مشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا
ارتفاع القواسر اي الامور الخارجة لكان على شكل معين وذلك الشكل اما
ان يكون لطبعه او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا قد فرضنا عدم القواسر فاذا هو
عن طبعه وهو المط اورد عليه ان تشكل الجسم يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك
ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي الابعاد ولا تستلزمه من حيث هي هي وما يعرض

بل

للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا
له لذاته وهذا بعينه وارد في المكان بمعنى السطح فان حصول الجسم فيه موقوف
على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا بخلاف المكان بمعنى البعد فان حصول
الجسم فيه موقوف على حصوله وهو وان لم يستند الى ذات الجسم لكنه لازم له من
حيث هو **فصل في الحركة والسكون** اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
قيل في بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان
وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا وقد فرضناه موجودا هف فهو اما بالفعل
من جميع الوجوه وهو الموجود الكامل الذي ليس له كمال منتظر كالباري عز اسمه و
العقول او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لو خرج
من القوة الى الفعل فذلك الخروج اما ان يكون دفعة واحدة وهو الكون والفساد
كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى
الفعل دفعة واحدة او على التدريج فهو الحركة اقول فيه بحث اما اولا فلانه تحصل
للنفس صفات لم تكن لها فلها خروج عن القوة الى الفعل باعتبار تلك الصفات و
لا يسمى ذلك الخروج حركة ولا كونا ولا فسادا واما ثانيا فلان الاشتغال في
الجدة والفعل والانفعال والمتى دفعي عند بعضهم مع انه لا يسمى كونا ولا فسادا
قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض
لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه ويسمى الحركة بمعنى التوسط

وهي صفة شخصية موجودة في الخارج وقطعة مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف
نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى
تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق
عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل
ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة كما يحصل من
القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى ذلك خطا
او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لان المتحرك ما لم يصل
الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة واما السكون
فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ
ليس من شانها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل السكون هو
هو الاستقرار زمانا فيما تقع فيه الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد وكل جسم فله
محرك غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركا على الدوام
والتالي باطل فالمقدم مثله ثم الحركة باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام
معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويتداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف
السمن فانه زيادة في الاجزاء الزائدة والاجزاء الاصلية في بعض الجهات

متحركا ص

ي

هي المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط والزائدة غيرها هي المتولدة من
الدم كاللحم والشحم والسمن والذبول هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما
ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف الهزال فانه انتقاص عن
الاجزاء الزائدة وقد عد العلامة في شرح القانون السمن والهزال ايضا من
اقسام الحركة الكمية وههنا بحث اذ الحركة في مقولة تستدعي امرا واحدا بعينه
يتوارد عليه افراد تلك المقولة وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على
شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار
الكبير انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه وهذا المجموع غير ما
كان له المقدار الصغير سواء كان متصلا واحدا اولا وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء ما كان له المقدار
الكبير فمحلا المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو والذبول متغايران فليس من
من الحركة الكمية وكذا الحال في السمن والهزال فينحصر حينئذ في التخلخل والتكاثف
الحقيقيين واراد بالتخلخل ههنا ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره و
بالتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل
على الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء ويداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش
والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من
الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وقد يطلقان على رقة القوام وغلظه

ومما دل على تحققهما ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها
الماء فاذا امصت مصا قويا ثم كب عليه دخلها وما ذلك لخلاء حدث فيه بالمص
لامتناعه بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا
فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ثم اوجب فيه البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر
حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع
الخلاء هكذا قالوا واقول الظاهر ان التكاثف هناك ليس لبرد الماء فان التجربة
شاهدة بان القارورة المذكورة اذا كب على الماء الحار جدا ايضا دخل فيها وحركة
في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة
وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين
آخر على سبيل التدريج ويسمى هذا نقلة وحركة في الوضع وهي ان يكون للجسم حركة
على الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يباين اي يفارق كل واحد من اجزائه
مكانه لو كان له مكان ويلازم كله مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء
مكانه على التدريج اقول ههنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة في الوضع
هي الانتقال من وضع الى آخر تدريجا فلا نسلم ان ذلك الانتقال منحصر فيما ذكره
فان القائم اذا قعد ينتقل من وضع الى آخر مع انه لا يتحرك على الاستدارة
وثبوت الحركة الاينية له لا ينافي ذلك والاظهر ان الحركة واقعة في بواقي مقولات
العرض ايضا اما الاضافة فلانه اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر ودونه

وضع

ضعف

تحرك في الكيف حتى صار سخونته من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من
الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا و
وكذا اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او
كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان
على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في
هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا واما الملك فلان العمامة اذا تحركت
الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها بالتدريج تبعا لحركتها في
الاين واما الفعل والانفعال فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها
بالتدريج تحرك من تسخن الى اقوى منه وكذا اذا زاد الاستعداد في قابل السخونة
اشتد التسخين وقال الشيخ في الشفا يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا
اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء
الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما الآن فاذا فرض زمانان مشتركان
في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده
يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية
حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء الساعة
حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من احديهما الى الآخر تدريجا فكذا الحال في
الانتقال من زمان الى زمان اطول منهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون

من بعض الاجزاء الى الاجزاء الاخرى [illegible] ... الانتقال ... اوضح
مكان ... غير منقسم ... الانتقال ...

تدريجا لا دفعيا ونقول ايضا ان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة
فيه بالحقيقة اولا بل يكون الحركة حاصلة في شيء اخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة
بتبعية ذلك الشيء والمنسوبة الى الاول يسمى ذاتية والمنسوبة الى الثاني عرضية
كحركة اعراض الجسم والحركة الذاتية اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة
المحركة اقول ان اراد بها مبدأ الميل فلا يلايم قوله اما ان يكون مستفادة من خارج
اي امر متميز عن المتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون وان اراد بها الميل
فلا يلايم مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون اذ الميل على
ما ذكره الشيخ في رسالة الحدود كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهي
عديمة الشعور قطعا فان حمل على الاول فالمراد تحريكها وان حمل على الثاني
فالمراد ان يكون لمبدأها شعور والحمل على الاول اولى بالعبارة فان كان لها
شعور قيل يحمل والشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية لجواز ان يكون عالما مع
شعوره بسقوطه بل اذا كان لها شعور وارادة فهي الحركة الارادية اقول هذا مدفوع
بان مبدأ الميل هناك هو الطبيعة ولا شعور لها وان كان للمتحرك شعور
ان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية وان كان مستفادة من خارج فهي
الحركة القسرية فيه اشارة الى ان فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر
والازم من القسر ابتداء الحركة الطبيعية معه **فصل في الزمان** اذا فرضنا حركة واقعة
واقعة في مسافة على مقدار من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها

قوله فان لم يكن صح

والنقصان في الاخذ والترك والا وساو ترك الاخذ لتكراره وجدت البطيئة
قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها واذا كان
كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان اي امر واحد غير الماضيين والحركتين
ممتد يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها ببطء معين قال
الامام هذا مبني على وجود حركتين يبتديان معا وينتهيان معا وليت هذه
المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور
وايضا هو مبني على وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات
السرعة والبطء الا بعد اثبات الزمان فيلزم دور اخر واجاب بان الزمان ظاهر
الوجود والعلم به حاصل فان الانام كلهم قدروه بالساعات والايام والشهور
والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة يعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك
ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور اقول يمكن
ان يجاب ايضا بان ثبوت المعية والسرعة والبطء وان توقف على ثبوت
الزمان في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور
وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فان الحركتين اذا اختلفتا في الاخذ
والترك لتفاوت امكانهما وغير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا بالضرورة وقيل لانه
يلزم من اجتماعها اجتماع الاجزاء الحركة الواقعة فيها اقول فيه نظر اذ لم يثبت
ان الزمان مقدار الحركة حتى يلزم انها واقعة في الزمان واقعة في المسافة

ولا يلزم من اجتماع اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء
الزمان ايضا اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزائه لكان الحادث في يوم الطوفان حادثا
في يومنا وبالعكس وانت تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشيء ان يكون الحاصل
في احدهما حاصلا في الآخر فههنا امكان متقدر غير ثابت وهو المعني من الزمان
وفي المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما موجود في الخارج
غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالآن السيال ايضا والثاني
امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة
بمعنى القطع كذلك ذلك الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه
امرا ممتدا وهميا مطابقا للحركة بمعنى القطع وهو مقدار الحركة لانه كم لقبوله
الزيادة والنقصان بالذات وليس مركبا من آنات متتالية لانه مطابق للحركة
المطابقة للمسافة التي تقع عليها الحركة فلو تركب منها لتركب المسافة من اجزاء
لا تتجزى فيكون مقدارا وقيل مقداريته تتوقف على ان يكون كما وهو موقوف على
انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو ممنوع ولا يخلو اما ان يكون مقدارا
لهيئة قارة المناسب ان يقول لامر قار او لهيئة غير قارة ليتم الحصر فان الامر القار
وهو ما يجتمع اجزائه في الوجود شامل للجواهر مطلقا والاعراض القارة كالسواد و
البياض بخلاف الهيئة فانها لا تشمل الجواهر اذ لا تغاير بينها وبين العرض
الا باعتبار الحصول في الهيئة والعروض في العرض لا سبيل الى الاول لان

الزمان

لان الزمان غير قارة وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لهيئة قارة والا لتحقق
الشيء بدون مقداره فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي
الحركة فالزمان مقدار الحركة وسيجيء زيادة بيان له في الفلكيات ونقول ايضا الزمان
لا بداية له ولا نهاية لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يوجد
البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض فانه ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني ان يكون المتقدم
في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فلو كان ذلك التقدم زمانيا لزم ان يكون
الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه وننقل الكلام الى ذينك الزمانين
ويلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال بالضرورة
وح يجوز ان يكون تقدم عدمه على وجوده ايضا غير زماني وقد يجاب بان تقدم
الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي
ان يكون السابق قبل اللاحق قبلية لا يجامع القبل معها البعد فان هذه القبلية لا
يوجد بدون الزمان فان لم يكن شيء من المتقدم والمتاخر زمانا احتيج فيهما الى الزمان
وان كان احدهما زمانا والاخر ليس زمان احتيج في الاخر الى الزمان دون الاول
وان كان كل واحد منهما زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه وذلك لان
القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض
وقيل يرد على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا

قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو
مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه عليه ايضا ان يقال لم
قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس
متقدمة على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه واعترض عليه بان
انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم
ماخوذ من مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة الغد
فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم
متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا
تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم
عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم
فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وهذه
وهذه هو المطلوب كما لا يخفى فيكون قبل الزمان زمان هف ولو كان له نهاية لكان
عدمه بعد وجوده بعدية لا يوجد مع القبلية فيكون زمانية فيكون بعد الزمان
زمان هف المقصد الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول فصل في اثبات كون الفلك محددا
وبيان ان ههنا جهتين لا يتبدلان احديهما فوق والاخرى تحت فان القايم
اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت و
رجله من فوق بخلاف باقي الجهات فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق

قدامه

قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل
الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس صح والجهة يطلق على منتهى الاشارات الحسية و
منتهى الحركات المستقيمة وبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق محدب فلك الاعظم
لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر
لانه منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا انفذت من فلك
القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها اخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها
والمشهور انها ستة وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان
ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجنب
الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا ومقابله يسارا وما يحاذي وجهه قداما
ومقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع فوقا ومقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما
ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست ولغيره وبان في ساير الحيوانات ايضا لكنهم
جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابلها ثم عمموا اعتبارها في ساير
الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واما الخاصي فهو ان
الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم ولكل بعد منها طرفان
فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها من بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء
المتمايزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين
هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته

بالیمین والشمال وطرفا الامتداد الباقی یسمیهما باعتبار شخص قائمة بالقدام
والخلف فالاعتبار الخاصی یشتمل علی الاعتبار العامی مع زیادة هی تقاطع
الابعاد علی قوائم ولاشک ان العامة غافلون عنها وان امکن تطبیق اعتبارهم
علیها ثم اعلم ان قیام بعض الامتدادات علی بعض مما لا یجب فی اعتبار الجهات
فاذا لم یعتبر کانت الجهات غیر متناهیة لامکان ان یفرض فی جسم واحد بل القیاس
الی نقطة واحدة امتدادات غیر متناهیة ولکل واحدة منها موجهة قیل فیه اشکال لانهم
قالوا جهة التحت هی المرکز الذی هو نقطة موهومة فلا یکون موجودة کانهم ارادوا
الموجود فی نفس الامر ذو وضع غیر منقسم فی امتداد ماخذ الحرکة ومتی کان کذلک
کان الفلک جسما متسیرا وانما قلنا ان الجهة موجهة ذات وضع لانها لو لم تکن کذلک
لما امکنت الاشارة الیها فریق انهم ذهبوا الی ان الخطوط لیست مرکبة من النقطة ولا
السطوح من الخطوط بل هی متصلة فی نفسها لا مفصل فیها مع انهم جوزوا الاشارة
الحسیة الی النقطة المتوهمة فی وسط الخط ولا الخط المتوهم فی وسط السطح فلا
یلزم کون المشار الیه بالاشارة الحسیة موجودا فی الخارج بل یلزم احد الامرین اما
وجوده فیه او وجود المحل الذی یتوهم المشار الیه فیه ولما امکن اتجاه المتحرک الیها
قبل الوصول الیها او القرب منها وانما قید الاتجاه بهما لامکان اتجاه المتحرک الی
معدوم یقصد بالحرکة تحصیله کما فی الحرکة الکیفیة وههنا بحث اذ یمکن ایضا اتجاه
المتحرک الی المعدوم بالوصول الیه عند القائل بان المکان هو السطح وانما قلنا انها

غیر منقسمة فی ذلک الامتداد لانها لو انقسمت وصل المتحرک الی اقرب الجزئین و
تحرک فلا یجوز حرکته فی الجهة لانها ما الیه الحرکة فلو کانت الحرکة فی الجهة کانت الجهة
ما فیه لا جهة وانه محال وایضا اما ان یتحرک من المقصد یعنی الجهة او الی المقصد فان
تحرک عن المقصد لم یکن ابعد الجزئین من الجهة والا لکانت الحرکة الیه حرکة لا جهة
وان تحرک الی المقصد لم یکن اقرب الجزئین من الجهة والا لکانت الحرکة منه حرکة من الجهة
اقول اتمام هذا الکلام موقوف علی تسلیم امتناع الحرکة فی الجهة کما اشرنا الیه واذا
ثبت ذلک فلا حاجة الی الاکثر دید لان انقسام الجهة مستلزم لامکان الحرکة فیها و
واذا ثبت هذا ثبت ان وضع الجهة لیس بالذات والا لکانت جوهرا فکانت قائمة لا انقسام
فی جمیع الجهات کما مر ولا بد لها من ان یحدد ویعین وضعها ولا یجب ان یکون
قائمة بالمحدد کما ذکر بعضهم لان جهة الفوق اعنی السطح الاعلی من الفلک الاعظم وان
کانت قائمة بالمحدد الا ان جهة التحت اعنی المرکز لیست قائمة به وان کان تحدد
المرکز وتعین وضعه بالمحدد ایضا فنقول تحدد الجهات لیس فی خلاء لاستحالته ولا
فی ملاء متشابه والا لما کانت الجهات مختلفة بالطبع لان الملاء المتشابه لا یوجد فیه
امور متخالفة بالطبع فلا یکون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام والاخری متروکة له لکن
البعض منها لان النار والهواء طالبان بالطبع للفوق وهاربان عن التحت و
الارض والماء بالعکس فاذا تحدد الجهات فی اطراف ونهایات خارجة عن الملاء
الملاء المتشابه قیل تحریر هذا المقام ان تحدد الجهات لیس فی داخل شیء من الملاء المتشابه

فاذا هو في اطراف ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه متصلة به وقال بعض
المحققين المراد بالملأ المتشابه ملاء لا توجد فيه امور متخالفة الحقيقة ليكون بعضها
جهة حقيقة وبعضها جهة اخرى مقابلة للاولى وهو الجسم الذي لا يكون متناهيا
لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقط وانما
تعرضوا للملاء المتشابه تنبيها على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد
هذا والكلام على كل من التوجيهين لا يخلو عن تمحل كما لا يظهر بادنى تامل ومتى كان كل ما كان
تحدد بالجسم كريا لان تحدد هما اما ان يكون بجسم واحد او باكثر فان كان بجسم واحد
وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة
السفل غاية البعد عن جهة الفوق بحيث لا يمكن ان يتصور هناك ما هو ابعد منه والا
لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه فصار فوقا بالقياس الى ذلك الابعد ولا يتحدد
به اي بغير الكري غاية البعد سواء كان البعد داخلا او خارجا بل البعد الخارج لا يتحدد
غاية اصلا سواء كان الجسم كريا اولا فان كل ما يفرض انه ابعد الابعاد لم يكن
ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد فلا يتحدد به جهة السفل بخلاف الكرة
اذ يتحدد بمركزها غاية البعد الداخل فان قلت لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم الكري
ايضا لانهما جهتان متقابلتان متقابلة في الغاية بحيث يستحيل ان يتوهم ما هو ابلغ منه والمركز
وان كان ابعد الابعاد المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس ابعد الابعاد المفروضة
عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط الاعظم مما هو عليه فلو كان تحدد هذين الجهتين

بجم

بالجسم الكري لما وقعتا على ابلغ وجوه المقابلة قلت انما واقعتان على ابلغ الوجوه
الممكنة وهو كون احديهما ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى فلا يمكن قطعا وان كان باجسام
متعددة وجب ان يحيط بعضها ببعض والا لم تتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن
بعضها في الامتداد الواصل منها فهو اقرب من الاخرى وكل ما يفرض غاية البعد عن
بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع لكونها غاية القرب عن البعض الاخر والمناسب
ان يقول لان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه لا اين فيجب ان يكون
بعضها محيطا بالاخر والمحيط من تلك الاجسام يجب ان يكون كرة والا لم يتحدد جهة
السفل فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه ويقع المحاط حشوا لا دخل
له في التحديد ولا بد ان يكون المحدد محيطا بسائر الاجسام اذ لو كان وراءه جسم لما
كان جهة الفوق القائمة به منتهى الاشارة فحصل المطلوب واذا تعلم ان ما ذكرناه لو تم
لدل على كروية جسم محدد للفوق والتحت محيط بسائر الاجسام وهو الفلك الاعظم
ولا يدل على كروية جميع الافلاك وكذا الاحوال المثبتة في الفصول الاتية فلا تغفل فصل
في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة فيشتمل العناصر
والافلاك والاعضاء المتشابهة كالعظم واللحم مثلا البسيط ما يكون كل جزء مقدار منه
مساويا بحسب الحقيقة مسماه للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك
والاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية وهي العناصر ولا يشاركها في اسمها
وحدودها البسيط ما لا يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحس مساويا للكل في الحد والاسم

واما كون كل واحدة منهما البعد الابعاد المفروضة عن الاخرى

وهذا التعريف يشمل العناصر والافلاك ويبطل البسيط على المعنى الثاني باعتبار الاول مختلف الطبائع وجسم مركب

فيندرج فيه العناصر والاعضاء المتشابهة دون الافلاك لانه لايقبل الحركة
المستقيمة اي الاينية مطلقا والمستديرة هي الوضعية واما حركة الجوالة ونظايرها فانها
يسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين ومتى كان كل كان
بسيطا اما انه لايقبل الحركة المستقيمة فلان ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض تحركه بها
فانه متجه الى جهة وتارك لاخرى وكل ما هذا شانه فالجهات متحددة قبله لا به وفيه نظر اذ
لايلزم من ذلك الا تحدد الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه وانما المحال ان يتحدد الجهة
قبل وجوده فالمناسب الاقتصار على ان يق فالجهات لايكون متحددة به والفلك الكل
بل يتحدد الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة ومتى كان كل وجب ان يكون
بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه اي بسائطه على شكل طبيعي
او قسري او يكون بعضها على شكل طبيعي وبعضها على شكل قسري لا سبيل الى الاول
والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة قالوا لان
الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لايفعل الا فعلا
واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون
جانب منه خط واخر منه سطح واخر نقطة ولو كان كل واحد منها كرة لاستحال
ان يحصل من مجموعها سطح كري متصل الاجزاء ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم
يكن كل واحد منها او بعضها كرة فيكون طالبا للشكل الطبيعي فيكون قابلا للحركة
المستقيمة فان تغير الشكل لا يخلو عن حركة اينية ف لايخفى عليك ان الثابت فيما

لى

بتي استحالة ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة والمفيد ههنا استحالة ان يكون
اجزائه قابلة لها وفيه انه اذا كانت اجزائه قابلة للحركة المستقيمة كانت جهات حركاتها
متقدمة عليها وهي متقدمة عليه لتقدم الجزء على الكل فيلزم ان يكون الجهات
متقدمة عليه فلم يكن محددا لها هف وفيه بحث اما اولا فلان جزء الفلك اذا تحرك
على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والتحت فلم يلزم
تحددهما قبل المحدد والمحدد انما يحددهما دون ساير الجهات واما ثانيا فلان
اللازم هو تقدم جهات حركاتها على حركاتها لا عليها **فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة** اي
الوضعية لان كل جزء من اجزائه المفروضة فيه هذا مبني على ان الفلك متصل واحد لا
جزء فيه بالفعل لايختص بسبب اي طبيعته يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة
لتساوي الاجزاء في الطبيعة اورد عليه ان البساطة التي يستدل بها على ان الفلك
قابل للحركة المستديرة دالة على انه غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستدارة فاما
ان يتحرك الجميع الجوانب وهو ممتنع بالضرورة او لا بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا
مرجح وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين
ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها النقط المفروضة
فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضة
في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة
البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان

يكون لامر عائد الى الحركة وان لم نعلمه بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا واما ثانيا فلما علم
ان هذا مناف لقولهم ان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعليه مبنى كثير من قواعدهم
فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر وما ذلك الا بالحركة ولما انتفت
المستقيمة تعينت المستديرة وتحقيقه ان عدم وجوب الوضع والمحاذاة لطبائع الاجزاء
يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بالحركة
غير ما اعتبر الوضع والمحاذاة معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية واجب
بانا اذا فرضنا سكون الغير ولاحظناه من حيث انه بسيط وجزءا كل جزء منه ممكن الزوال
عن وضعه فتعين امكان حركته قطعا ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير
يتحرك به والا لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير اقول في كلامه اضطراب لانه لو كان الطبع بمعنى
الطباع ويتناول ما له شعور وارادة فلا يتم قوله فيما بعد والا لكان الشيء مع الجاذب
الطبيعي كهو لا معه وان كان بمعنى الطبيعة فلا يصح قوله لما قبل الميل المستدير من خارج
اذ اللازم على تقدير ان يقبل ما ليس طبيعته مبدأ ميل مستدير ميلا من خارج هو تساوي
الجسم القليل الميل والذي لا ميل طبيعيا فيه في السرعة كما ستقف عليه ولا استحالة
في ذلك وايضا لم يصح قوله فلا يكون فيه ميل مستدير اصلا وهو ظ والا انسب ان يحمل الطبع
على الطباع والعائق الطبيعي على المتناول لما له شعور وارادة فان الطبيعة ايضا
يطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين فيمتنع ان يتحرك

وجوبه

في طبعه المناسب ان يقو
لو لم يكن

على الاستدارة وقد ثبت انه قابل للحركة المستديرة وفيه بحث اذ لو اريد به ان
الحركة المستديرة ممكنة في ذاته فهذا لا ينافي امتناع حركته على الاستدارة بواسطة
عدم علتها وهي الميل المستدير وان اريد به ان للفلك استعدادا تاما للحركة المستديرة
ولا يحصل ذلك الاستعداد الا عند وجود جميع الشرائط وعدم جميع الموانع فذلك
غير معلوم كما مر وايضا ما ذكره ههنا جار في كل من البسائط العنصرية اذ لا شبهة في
امكان حركته المستديرة كيف لا وقد ذهبوا الى ان كرة النار متحركة بمتابعة الفلك
فيجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به ويمكن تقرير الدليل على وجه يكفي فيه امكان
الحركة بحسب الذات ولا يجري في العناصر بان يق التحريك القسري للفلك ممكن وما
يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ولما امتنع في الفلك الميل المستقيم
كان ذلك المبدأ مبدأ ميل مستدير وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير
لما قبل الميل المستدير من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان اذ لا
يتصور وقوع الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي
يكون ذلك الميل معاوقا لميله القسري لمخالفته اياه في الجهة ويتحرك بمثل تلك القوة
القسرية في عين تلك المسافة والا لكان الشيء اي الحركة مع العائق وهو الميل الطبيعي
كهو لا معه هف قيل لا يلزم من فرض عدم الميل العائق فيه عدم جميع العوائق
فيمكن ان يكون خاليا عن الميل ومقارنا لعائق آخر بقاء ذلك العائق الميل الذي
في ذي الميل فلا يلزم ان يكون زمان عديم الميل اقصر من زمان ذي الميل وجب

بانا نفرض مثل ذلك العائق مع ذي الميل ايضا وذلك الزمان الاقصر الذي هو زمان
عديم المعاوق له نسبة لا محالة الى الزمان الاطول ولكن نصفه كان يكون زمان
عديم الميل ساعة وزمان ذي الميل ساعتين فاذا فرضنا ذا ميل اخر ميله اضعف
من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الى
الزمان الاطول فيكون نصفه فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية في مثل
زمان عديم الميل مثل مسافة اي مسافة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص
القوة الميلية المعاوقة التي في الجسم وتنقص سرعتها بقدر ازدياد القوة المذكورة
لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا ازداد عليه السرعة او ازداد
شيء منها ولا انتقص السرعة لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هف فلما كان الميل
الثاني نصف الميل الاول كان سرعة ذي الميل الثاني ضعف سرعة ذي الميل
الاول فيتحرك ذو الميل الثاني في نصف زمان ذي الميل الاول وذلك النصف
مثل زمان عديم الميل مسافة ذي الميل الاول وهي مسافة عديم الميل فظهر ان
ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان في السرعة والبطء وهو محال
وقد تقرر الكلام بفرض الاجسام الثلثة المذكورة بوجه اخر بان يقال فيقطع ذو
الميل الثاني مثل مسافة عديم الميل في زمان عديم الميل لان السرعة تزداد
وتنقص بانتقاص الميل المعاوق وازدياده فكلما كان الميل المعاوق اقل كان
زمان الحركة اقصر لازدياد السرعة وكلما كان الميل اكثر كان زمان الحركة

اطول

اطول لانتقاص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب تفاوت الميل المعاوق
فلما كان الميل الثاني نصف الميل الاول كان زمان حركة ذي الميل الثاني
نصف زمان حركة ذي الميل الاول وهذا ساعتان فذلك ساعة كزمان حركة عديم
الميل قال ابو البركات وجود الحركة من حيث هي لا يتصور الا في زمان فذلك
الزمان الذي يقتضيه حيثها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون
بحسب المعاوق فيجب ان يشترك الاجسام الثلثة في ساعة واحدة لاجل
اصل الحركة وهي زمان حركة عديم الميل ويكون ساعة في ذي الميل الاول
بازاء ميله ولما كان ميل ذي الميل الثاني نصف ميل ذي الميل الاول كان زمان
حركة ذي الميل الثاني نصف زمان حركة ذي الميل الاول فيكون نصف ساعة بازاء
ميله فيكون زمانه ساعة ونصفا واجيب عنه بان الزمان متصل واحد لا انقسام
فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك
الحركة متصلة لانطباقها على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كما
ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحدة منها مسافة فزمان اي حركة فرضت
لو اخذ على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا فالجزء من اجزاء تلك
الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة
فماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة
للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي

مطلقها ويمكن ان يق ان البديهة تحكم بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة
مخصوصة يقتضي قدرا معينا من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك و
المسافة المعينة مع قطع النظر عن المعاوق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوق
فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور
المذكورة فيجب اشتراك الاجسام الثلثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة باعتبارها
لفرض تساوي تلك الاجسام فيها وما زاد عليه يكون بازاء المعاوق قال الامام
لا استحالة في كون الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويين في السرعة الا
اذا كان الميل القليل عائقا ولم لا يجوز ان يكون بالغا في مراتب الضعف الى حيث لا
يبقى له اثر معاوق كما ان قطرة الماء اذا تتالت وتكثرت اثرت في نقر الحجر ولا تاثير اصلا
لقطرة فيه وهذا المنع انما لزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض
الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول
وانه لم يتعرض لحركة الجسمين الاخرين بالقسر الى خلاف جهة ميلهما ولا اجتماع
الامور المذكورة اذ الاول ظاهر لا يتاتى الانكار واستحالة الثاني مبنية على التنافي
بين الامور المجتمعة وهو منتف ههنا بالضرورة ولكن فرض الميل على النسبة المذكورة
محل نظر لكن ان يق كل مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية
لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان
يكون للمقدار نسبة الى مقدار اخر لا توجد تلك النسبة بين العددية فهذا المنع انما لزم

من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا بحركة قسرية فيكون محالا وثانيها
ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه مبدا ميل مستقيم والا لكان الطبيعة الفلكية الواحدة
يقتضي الاثرين المتنافيين وفيه نظر لانا لا نسلم المنافات بين الميل المستقيم و
المستدير لاجتماعهما في الكرة المدحرجة وما قيل من ان الميل المستقيم يقتضي توجه
الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها ممنوع اذ المستدير لا يقتضي التوجه لانه
يقتضي الصرف ولئن سلم المنافات فيجوز ان يقتضي الطبيعة الواحدة اثرين متنافيين
باعتبارين متقابلين فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد هما يطلقان بالاشتراك على معنيين على
حدوث صورة نوعية وزوال اخرى وعلى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود و
المراد ههنا هو الاول والخرق والالتيام اي افتراق الاجزاء واقترانها اما انه لا يقبل الكون
والفساد فلانه محدد للجهات ولا شيء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد اما
الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة
حيز طبيعي ولصورته الفاسدة حيز اخر طبيعي لما بينا ان كل جسم فله حيز طبيعي
هذا لا يدل على ان يكون الحيز الطبيعي للصورة الحادثة غير الحيز الطبيعي للصورة
الفاسدة بل هو موقوف على ان حيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان بالنوع و
هو ممنوع لان الامور المتخالفة بالنوع جاز ان تشترك في لازم واحد وكل ما [illegible]
اي ما يكون لصورته الحادثة حيز طبيعي ولصورته الفاسدة حيز اخر طبيعي فهو
قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل في حيز طبيعي او في

حيز غريب فان حصلت في حيز غريب يقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان
حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب
فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي ههنا بحث اذ المحدد لا حيز له بمعنى
المكان ولا يصح حمله ههنا بالمعنى الاعم منه واما انه لا يقبل الخرق والالتيام
فلان ذلك ايضا يتبادر منه ان حصول الكون والفساد بالحركة المستقيمة وليس كذلك
بل بها يستلزمان لها انها يحصل بالحركة المستقيمة لاجزاء الفلك وقد مر ان المراد بها
هي الحركة الاينية مطلقا فلا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من انه لا بد للخرق والالتيام
من افتراق الاجزاء واقترانها المستدعيين للحركة والحركة اما مستقيمة او مستديرة
فالخرق والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة منها او المستديرة وهما محال لان اما
الاول فلما بيناه من ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثاني فلان الخرق
والالتيام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة في جهة
ويتحرك البعض الاخر في جهة اخرى مخالفة للاولى او يسكن لكن هذه الافاعيل المختلفة
مستحيلة على الفلك لانها لو وجدت لكانت اما طبيعية او قسرية او ارادية والكل ممتنع
اما الطبيعية فلان الفلك ذو طبيعة واحدة لا يقتضي الاشياء واحدا غير مختلف و
اما القسرية فلما تقرر عندهم انه لا قاسر هناك واما الارادية فلان الفلك لبساطته
عادم للالات الجسمانية المختلفة التي بواسطتها يصدر تلك الافاعيل المختلفة عن النفس
الفلكية بالارادة فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما لان الحركة الحافظة للزمان اي التي

كان الزمان مقدارا لها اما ان يكون مستقيمة او مستديرة وقد علمت ان الحركة
المستقيمة في عرفهم هي الحركة الاينية مطلقا والمستديرة هي الوضعية ولا شك ان
الترديد بينهما غير حاصر لاحتمال ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة كمية او
كيفية والملائم لكلامه فيما بعد ان يحمل الحركة المستقيمة على الخط المستقيم ويصير
مجال المناقشة اوسع لا جائز ان يكون مستقيمة لانها حينئذ اما ان تذهب الى غير
النهاية او ترجع لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه وهو المستحيل فثبت لا
الحركة اذ الحركة الموجودة ليست بذا والحركة التي هي بعد ليست البتة موجودة ولا سبيل
الى الثاني لانها لو رجعت لكانت تنتهي الى الطرف قبل الرجوع فيكون منقضية للسكون
لان بين كل حركتين سكونا لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه
يفعل الايصال حال الوصول فلو لم يكن موجودا حال الوصول استحال ان يفعل
الوصول قيل عليه لا نسلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول
بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول وكلما كان الميل الموصل
موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل بعد الا وصول لاستحالة اجتماع
الميلين المتنافيين المتنافيين في الجهة اورد عليه الامام بانا لا نسلم الاستحالة
المذكورة اقول كلامه مبني على ان الميل مبدأ المدافعة ولعلهم ارادوا بالميل ههنا
نفس المدافعة فانه قد يطلق عليها ايضا ولا شبهة في تلك الاستحالة قال الشيخ
لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة

علی ای قص

الى جهته وفيه بالفعل التنحي عنه ولا نظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل
البتة بل فيه مبدء من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق فالحال الذي فيه
ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين بصفتي
الايصال وازالة الوصول آني اي حادث في الآن لان الوصول وكونه غير موصل
آني لان حال الوصول اي ما يحدث هو فيه لو كان زمانا وانقسم فحين ما يكون الجسم في
احد طرفيه لم يكن واصلا الى المنتهى وفيه نظر لانه ان اراد بانه لم يكن واصلا وصولا
تاما فلا محذور فيه وان اراد وصولا ما في الجملة فمم وتحقيق الحد الذي هو منتهى المسافة
الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن الحد بتمامه حدا فالوصول اليه
آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا وكذا
حال صيرورته غير موصل قيل وايضا قد ثبت ان الوصول آني وهذا يستلزم ان يكون
اللاوصول آنيا ايضا لان رفع الآني آني لا محالة وقد يتوهم ان الانطباق و
الموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند
انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد
الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان
عند انتهاء حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة
محال لا يحصل الا بالزمان وكذا الحال في جميع ما ذكرنا واذا كان كل واحد
منهما اي الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم و

والا

الا لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى هي الآنات ويلزم
منه تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى لانطباقها اي المسافة على الحركة المنطبقة على
الزمان وهذا يدل على وجود زمان بين الآنين واما انه لا يتحرك فيه الجسم فلانه
لو تحرك فاما الى ذلك الطرف المذكور فيلزم ان لا يكون للجسم وصول في الآن
الذي فرضناه آن الوصول اليه او عنه فيلزم وجود الميل قبل حدوثه اذ الحركة
عنه انما توجد بالميل الثاني واعلم ان الحجة المشهورة هي ان المتحرك الى المنتهى انما
يصل اليه في آن فاذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا
له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا لكان واصلا الى المنتهى ومباينا له
معا فوجب تغايرهما بالذات ويستحيل تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه
القول بالجزء وذلك الزمان زمان السكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد و
لا عنه وهذه الحجة بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي قطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ الرئيس في الشفا بان المفارقة والمباينة هي حركة
الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه
على المتحرك انه مباين مفارق لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن
المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول ولا يكون
حدا مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوا به آنا يصدق على المتحرك انه مباين
راجع نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون

في آن

في آن واحد

بدء زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع
يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة باعتبار
الميل المرصد والميل الموجب لحركة المفارقة واقول قد ظهر مما ذكر ان العدول عن
الحجة المشهورة مع الزيادات الى ان الاوصول الا لها فعله المص بعيد جدا فعلم ان الحركة
الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع
الزمان فلابد من وجود حركة مستديرة دائمة واذ لا حركة مستديرة يحتمل الدوام الا حركة
الفلك فاذا الفلك اي احد من الافلاك وهو الفلك الاعظم على رايهم يتحرك على الاستدارة
دائما وهو المط اقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركة مستديرة على
نفسه مستمرة ابدا ويكون الزمان محفوظ[illegible] ترتفع بها شبهة تمسك بها بعض
الحكماء على انه لا يجب تخلل السكون [illegible] حركتين [illegible] وجب ذلك فاذا
فرض انه رميت حبة الى فوق وتلاقت في الجو جبلا ساقطا بحيث تماس سطحها سطحه و
يرجع ح لا محالة فيجب توسط سكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة ولكن يو[جب]
سكون الجبل واللازم بط اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو لمصادفة
الحبة فاجاب بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل ينتهي حركتها الا السكون
لانقطاع حركتها الصاعدة في آن الملاقاة وعدم الهابطة فيه اذ الحركة لا توجد
الا في الزمان ولكنه غير مانع عن حركة الجبل لان سكونها آني ولا يستمر زمانا فانهما و
ان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون بينهما زمان السكون

بل هما يجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما الذاتية احدهما وهو الميل الصاعد
وعرضية الآخر وهو الميل الهابط اي الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع لا فوق
يحس منه الرافع ميلا هابطا هو ميله الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه في
تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع وحركة الجبل
زمانية وليس بينهما اي بين هذه الحركة التي توجد في زمان وذلك السكون الذي يوجد
في آن هو مبدء ذلك الزمان ونهاية[illegible] بعده ممانعة هذا خلاصة ما ذكره بعضهم لتوجيه
هذا المقام واقول فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل يجاوره
ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحبة ليس من
هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل [illegible] الحجر المرفوع بين وقد يجاب ايضا
بان الحبة لا يماس الجبل [illegible] يحه اليها وقفت ثم رجعت قبل الوصول
الى الجبل فذلك الذي ذكرتم من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي
هو وقوف الجبل وبان وقوف الجبل في الجو غير مستحيل بل مستبعد لكن الضروريات
الطبيعية تقتضي امورا يستبعدها العقل كما في الخلاء فصل في ان الفلك متحرك بالارادة
لان حركته الدائمة لو لم يكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية لا جائز ان يكون طبيعية
لان حركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وذلك اي كل
واحد من الهرب والطلب في الحركة المستديرة مح اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان
كل نقطة المنافرة[illegible] ان يتى كل وضع يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة في حركته

عنها توجه اليها والهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه فان قلت لو
كان ترك كل وضع في الحركة المستديرة عين التوجه الى ذلك الوضع لاستحال
كون حركة الفلك ارادية ايضا والا لكان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة
قلت يجوز ذلك من جهتين فان مبدء الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه
بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور هناك اختلاف الجهات والاغراض
وههنا بحث لانا لا نسلم ان ترك وضع هو عين التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله
ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم واما انها ليست طالبة
بل طالبا لحالة ملائمة فلان كل وضع يتحرك اليه الجسم بحركة المستديرة فحركته
اليه هرب عنه والتوجه الى الشيء بالطبع استحال ان يكون هربا عنه ولان الطبيعة
اذا اوصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة يسكنه قيل انما يلزم ذلك اذا كانت الحالة
المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة
فلا واجيب بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادي
الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير ويمكن ان يقال لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك
بواسطة نيل الحالة المطلوبة لارتياد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت
له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى يطلبها فلذا يتحرك دائما والمستديرة الفلكية ليست
كذلك ولا جائز ان يكون قسرية لان القسرية على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا
طبع لا قسر فيه بحث اذ لا يلزم من عدم كون حركته المستديرة طبيعية ان لا يكون له ميل

طبع على مخالف لهذه الحركة فصل في بيان ان القوة المحركة للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة
لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال اي على دورات غير متناهية بحيث العدة
ولا شيء من القوى الجسمانية المتشابهة الحالة في الجسم البسيط المنقسم بانقسامه كذلك
فالمحركة للفلك ليست قوة جسمانية وانما قلنا ان القوة الجسمانية المذكورة لا تقوى
على حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية ذكرناها فهي قابلة تجزي الجسم للتجزي
الى اجزاء لكل منها قوة في الجزء اي لكل جزء منها بالنسبة الى اجزاء الجسم تقوى على شيء
نسبته الى اثر كل القوة بالنسبة الى كل الجسم كنسبة جزء الجسم الى كله والجملة تقوى على
مجموع تلك الاشياء والا لكان الجزء اي جزء القوة بالنسبة الى جزء الجسم مساويا للكل
اي كل القوة بالنسبة الى كل الجسم او اكثر منه في التاثير هف اذ لا تفاوت بين الجسمين
البسيطين المتفاوتين صغرا وكبرا في قبول الحركة الا باعتبار قوتين حلتا فيهما فاذا
قطع النظر عن القوتين كان الجسمان متساويين في قبول الحركة ولم يكن لزيادة في الجسم
اثر فلا تفاوت هناك الا في المحركين فيجب التفاوت في الحركتين على نسبة تفاوتهما
ومتى كان كذلك فالمجموع اي القوة كلها لا تقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما
ان يقوى على جملة متناهية من مبدا معين او على جملة غير متناهية والثاني ابطل اذ
المجموع يقوى من ذلك المبدا على ما هو زائد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام
هف قيل لعله انما قيد غير المتناهي بالمتسق النظام لان الزيادة على غير المتناهي اذا لم يكن
الانتظام متسقا غير مستحيلة كالشهور والسنين الماضية فانهما غير متناهيين مع

ان الشهور اكثر من السنين وكذا حكم الالوف المتضاعفة والمات المتضاعفة
الا غير النهاية وتوضيحه ان المراد بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون امتدادا
واحدا متصلا في نفسه ولا يلزم من اتصال الزمان في نفسه اتصال الشهور والسنين
لانها لا يحصلان الا باعتبار العدد العارض للاجزاء المفروضة للزمان ولا يخفى
ح الاتصال والاتساق وما قيل من انه يرد عليه بالاتساق لا يندفع عنه وهو ان الاتساق
حينئذ لا يوجد في اجزاء الحركة اقول يمكن دفعه بان المطلوب موقوف على اتساق الحركة
في نفسها وهو حاصل لا ينافيه عدم اتساقها باعتبار العدد العارض لاجزائها
المفروضة وقرينه يمكن ان يكون المراد باتساق النظام عدم الانقطاع بالزيادة
على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه وذلك لازم
فيما نحن فيه لفرض وقوع التحريكين من مبدا واحد ويكون هذا القيد احترازا عن
الزيادة على غير المتناهي في جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلتين من الحوادث
الغير المتناهية مبتدئين من مبدئين مختلفين احدهما من يوم والاخرى من يوم
اخر قبل ذلك اليوم او بعده والتاكيد على هذا ان المصنف لم يذكر قيد كون الزيادة في
جهة عدم التناهي ولا بد من ذكره لما ذكرنا ان الزيادة بدونه غير مستحيلة واما الاتساق
بمعنى الاتصال وان كان واجب الذكر ايضا لعدم الاستحالة بدونه الا ان المصنف
ترك ذكره لظهوره في الحركة واقول زيادة غير متناه على غير متناه انما يستحيل اذا
كانا امتدادين مبداهما واحد فان لم يكونا امتدادين كاعداد الشهور

والسنين

والسنين او لم يكن مبدؤهما واحدا كما اذا اعتبر خطا غير متناه مبداه وسط خط كك
فلا استحالة في الزيادة المذكورة ولا يبعد ان يكون قوله المتسق النظام اشارة
الى هذين القيدين وفرينه لا نم ان التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدأ المفروض
حتى يلزم المح لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة
والبطء فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى
على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى مثله مرات متناهية لا يوجب اللاتناهي وانما كان
مرات الانضمام متناهية لان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية وما قيل
ان الجسم قابل للقسمة الا غير النهاية فهو سبق على وجه لا ينافي ما ذكره فثبت ان
كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو متناه فصل في ان المحرك القريب
اي بلا واسطة محرك اخر للفلك قوة جسمانية نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا في ان
كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ وهي سارية في جرم
الفلك لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض في المحلية وتسمى نفسا منطبعة
واعلم انهم اختلفوا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة السيارة فذهب
فريق الى ان كل كوكب منها بتدبر مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد في نفس واحدة
يتعلق بالكواكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان
بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب
الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا يكون

الا المتناهي بمرات صح

النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلك الاعظم وفلك البروج وسبع للسيارات وافلاكها
وذهب الشيخ ومن تابعه الى ان لكل فلك من الافلاك المذكورة في نفس محركة اياه و
كذلك لكل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها فعدد النفوس
المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا لان التحريكات الاختيارية
يعني الارادية الجزئية لا تقع عن الكلي الارادة تابعة في الاغلب لشوق الى طلب امر ملائم ويسمى
شهوة او الى دفع امر مناف ويسمى غضبا وتدل على مغايرة الارادة للشوق كون
الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كالدواء المر البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري
قد يترتب على تصور النفع او الضرر من غير توسط شوق هناك وغير مريد لتناول
ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية ثم ذلك الشوق منبعث عن تصور ذلك
الامر الملائم والمنافر من حيث انه ملائم او مناف تصورا مطابقا او غير مطابق و
اما ان يقع عن تصور كلي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبته الى
جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض والا
لزم الترجيح بلا مرجح فمبدأ التحريكات الجزئية الارادية له تصورات جزئية فقيل
لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره
من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد
المعين مثلا لا نتصور السواد معينا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط
والمقيد بهذه القيود وان كانت القيود متكثرة غاية الكثرة لا يكون الا كليا واما

تقرر

تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد
معرفة وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجيب عنه بان ادراك
الجزئي قبل وجوده موقوف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في
الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما
يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في
الخارج ولا يلزم الدور وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني هذا لا يصح على اطلاقه اذ
الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في
النفس لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر و
الكبر لاختلاف الصورتين في الحقيقة او لاختلاف المأخوذ عنه الصورتان بالصغر
والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك وقيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون لاختلاف
الاعراض كالشكل والسواد والبياض واجيب بان المفروض تساويهما فيها او بل
تساويهما في الاعراض باشخاصها ممنوع ومجرد التساوي في ماهيات الاعراض
لا يسد باب المناقشة لاحتمال ان يكون الاختلاف لتشخصهما لا سبيل الى
الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد ولا سبيل الى الثاني لان الصورة
المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون ماخوذه من خارج فتعين القسم الثالث
فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في محل من المدرك غير ما ارتسمت فيه
الصغيرة فينقسم المدرك لانحصار الصورتين في الوضع وكل ما هذا شانه فهو جسماني فقيل قد ثبت بالبرهان

فقد يكون حصوله في الخيال صح

وهي اصغر وترتسم صح

ان القوة الجسمانية لا يقوى على تحريكات الغير المتناهية والنفس المنطبعة
للفلك قوة جسمانية فكيف صدرت عنها هذه التحريكات الغير المتناهية وهل هذا
الا تناقض واجيب عنها بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة
بواسطة نفوسها الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة
الجسمانية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على ان لا يكون واسطة في صدور
تلك الآثار لا يقال ما جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك
التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ايضا ان تباشرها استقلالا وقد يجاب
ايضا بان هذه التحريكات الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة بواسطة
طريان الانفعالات الغير المتناهية عليها من النفس المجردة والثابت بالبرهان
امتناع صدور التحريكات الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير
المتناهية الطارية عليها عن غيرها فتامل **الفصل الثالث في العنصريات** وهو مشتمل على ستة
فصول **فصل في البسائط العنصريات** وهي اربعة بالاستقراء اذ العنصر اما بارد او حار وعلى
كلا التقديرين اما رطب او يابس فالبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هو
الارض والحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والعنصر هو الاصل
في اللغة العربية كالاسطقس في اللغة اليونانية وهذه الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات
يسمى اسطقسات ومن حيث ينحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث يحصل
بتضادها عالم الكون والفساد يسمى اركانا ومن حيث ينقلب كل منها الى الآخر

الصحيح

هذا وبانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية و كونها واسطة في صدور آثار

يسمى

يسمى اصول الكون والفساد وكل واحد منها يخالف الآخر في صورته الطبيعية
اي النوعية والاشغل كل واحد منها بالطبع حيز الآخر المناسب نرى كل اذ لا
يلزم توافق الكل عند عدم تخالف الكل والتالي باطل اذ كل واحد منها يهرب
بطبعه عن حيز غيره فالمقدم مثله وكل واحد منها قابل للكون والفساد والصور
المحتملة للانقلابات اثنى عشر حاصلة من مقايسة كل من الاربعة مع الثلثة الباقية
ستة منها لا واسطة فيها وهي انقلاب احد العنصرين المتجاورين الى الآخر يعني
انقلاب الارض ماء وبالعكس والماء هواء وبالعكس والهواء نارا وبالعكس وهي
التي تعرض المقابلة بينهما واما الستة الباقية فبعضها لا تحصل الا بواسطة واحدة يعني
انقلاب الارض هواء وبالعكس والماء نارا وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطتين
يعني انقلاب الارض نارا وبالعكس هذا ما اشتهر بينهم وقال الشيخ ان الصاعقة
تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة عليها جوهرا
متكاثفة فلو صح ما ذكره لكان اجزاء النار منقلبة الى اجزاء ارضية بلا واسطة
وايضا قد صرحوا بان النارية القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا لان الماء الصافي
ينقلب في زمان قليل حجرا اقرب منه في الحجم فلا مجال لان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية
انعقدت حجرا بعد ذهاب الماء بالتبخر او النضوب وقبل ذلك معاين في عين بسهكلور
وهي قرية من بلدة مراغة من بلاد آذربايجان ماؤها ينقلب حجرا مرمرا والحجر المتحجل بالحجل
الاكسيرية ماء وذلك بتصييره ملحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الملح

كالنوشادر ثم اذا اشبه بالماء وقد يحكى ان ارباب الاكسير يتخذون مياها حادة و
يحلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وكذا الهواء ينقلب ماء
كما يرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء لشدة البرودة فيصير ماء ويتقاطر دفعة
من غير ان ينساق اليها سحاب من موضع اخر او ينعقد من بخار متصاعد و الشيخ
قد حكى انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وخراسان وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن
الجبلية امثال ذلك كثيرا والماء ينقلب ايضا هواء بالحرارة كما يشاهد في الثياب المبلولة
المطروحة في الشمس وعند غليان القدر وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين
اذا سدت المنافذ التي يدخل فيها الهواء الجديد والح في النفخ والنار ايضا قد
تنقلب هواء كما يشاهد في المصباح فان ما ينفصل عن شعلته لو بقيت نارا لرايت و
لاحرقت سقف البيت فاذا انقلبت هواء والنار الكائنة في كور الحدادين
تنطفي وتصير هواء ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصورة الطبيعية لانها
تستحيل الكيفيات مثل التسخن والتبرد مع بقاء الصور الطبيعية بذواتها ولو كان
الكيفيات نفس الصور الطبيعية لاستحال ذلك لا يخفى عليك ان ما ذكره غير ظاهر
في جميع الكيفيات لسائر العناصر والبسائط سواء كانت حقيقية او اضافية ليشمل الكلام
المزاج الثاني ويكون تعريف المزاج جامعا اذا تصغرت واجتمعت وتماست في
المركب وفعل بعضها في بعض قواها المتضادة اي كيفياتها المتضادة فقيل المراد بتضاد
الكيفيات ههنا هو التخالف مطلقا لا التضاد الحقيقي المصطلح الذي يكون بين الشيئين في

غاية

غاية الخلاف والا لم يكن شاملا للمزاج الثاني كمزاج الذهب والفضة الحاصل
من امتزاج الزيبق والكبريت لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج
الكبريت لتشابههما ورد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الكلام على خلاف المصطلح
فان المركبات بعضها حار وبعضها رطب وبعضها يابس وكان بين الحرارة *وبعضها بارد*
واليبس على الاطلاق تضاد وغاية الخلاف كما بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ويكسر كل واحد منها سورة كيفية الاخر الظاهر ان نذهب ما ذهب اليه
بعض المحققين من ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة
الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا يكسر سورة البرودة والبرودة يكسر سورة الحرارة
وانكسار سورة البرودة لا يجب ان يكون بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس
الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها
وكذا انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس
البرودة اذ الماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة يكسر سورة حرارتها
فيحصل كيفية متوسطة توسطا بين الكيفيات المتضادة بحيث يستسخن بالقياس الى
البرودة ويستبرد بالقياس الى الحرارة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة
في اجزائه يعني يكون الحاصل من تلك الكيفيات في كل جزء من اجزاء المركب مماثلا
للحاصل في الجزء الاخر اي ب وبهذه الحقيقة النوعية من غير تفاوت فصل *الا بالمحل وهي المزاج*
في كائنات الجو هي ما يحدث من العناصر بلا مزاج ووجه التسمية ان اكثر ما يحدث

في السحب

في الجوهي ما بين السماء والارض اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار وهو اجزاء هوائية مازجها اجزاء صغار مائية متلطفت بالحرارة لا تمايز بينها في الحس لغاية الصغر الصاعد لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرودة من الماء قيل هذه المقدمة ليست تعليلا لما قبلها بل مقدمة يستفيد منها في اثناء البحث حيث قال فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا واقول يمكن توجيه الكلام بوجه لا يكون هذه المقدمة مستدركة ههنا بان يقال انهم قد ذكروا ان للهواء اربع طبقات الاولى ما يمتزج مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة عن السفل وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد المختلطة بالاجزاء المائية ولا يصل اليها اثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحاب والرعد والبرق والصاعقة الرابعة الهواء الكثيف الذي يصل اليه اثر شعاع الشمس والطبقتان الاوليان منها مجاورتان للنار والاخريان للماء فتحصل كلا مر ان كلا من الطبقتين الاخريين يستفيد كيفية البرد من مخالطة الاجزاء المائية لكن الطبقة الرابعة لا يبقى على صرافة برودتها التي اكتسبها من مخالطة تلك الاجزاء لوصول تاثير شعاع الشمس اليها بالانعكاس ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده الى الطبقة الزمهريرية تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع

ذلك البخار وتقاطر للثقل الحاصل من التكاثف والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها او لا يصل قبل اجتماعها بل بعده فان وصل قبل اجتماعها نزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبل اجتماعها بل وصل بعده ينزل بردا بفتح الراء واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا كما اذا برد كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا وان كان قليلا وقد يرتفع باذنا حرارة تصل اليه لكثرة لطافته وان كان قليلا فاذا ضربه البرد اي برد الليل فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة ولذا قيد المص السبب فيما سبق بالاكثر اما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان هو اجزاء نارية يخالطها اجزاء صغار ارضية متلطفت بالحرارة ولا تمايز بينها في الحس لغاية الصغر فاذا ارتفع مع البخار مختلطين وانعقد السحاب من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لبقاء حرارته او نزل الى السفل لزواله مزق السحاب في صعوده او نزوله تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو الرعد من تمزيقه وان اشتعل الدخان لما فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة كان برقا ان كان لطيفا وينطفي

في الرعد والبرق

بسرعة وصاعقة ان كان غليظا فلا ينطفي حتى يصل الى الارض فاذا وصل اليها
فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل لا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب
والفضة في الصرة ولا يحرقها الا ما احترق من المذوب وربما كان كثيفا غليظا جدا
فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد تكون بسبب ان
السحاب اذا ثقل لكثرة البرد انرفع الى اسفل فصار تسخنه بالحركة وتحلل الاجزاء المائية
في اثنائها هواء متحركا اي ريحا وايضا يتموج الهواء بالانرفاع المذكور فيحصل الريح و
قد يكون لانرفاع يعرض بسبب تراكم السحاب والثلج وتزاحمهما او لاختلاف فيها في
القوام فيدفع الكثيف الرقيق فيصير السحاب من جانب الى جهة اخرى وقد يكون لان
الهواء المتخلخل في جهة اي ازدياد مقداره بدون انضمام جسم اخر اليه وانرفع
من جهة الى اخرى فيدافع ما يجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا
الى غاية ما يقف وقد يحدث ايضا من تكاثف الهواء لانه اذا صغر حجمه يتحرك الهواء
المجاور له الى جهته ضرورة امتناع الخلاء وقد يكون بسبب برد الدخان المتصعد الى الطبقة
الزمهريرية ونزوله ومن الرياح ما يكون سموما اي متكيفا بكيفية سمية محرقا قد يرى فيه
حمرة شعل النيران لاحتراقه في نفسه بالاشعة وقيل لاختلاطه ببقية مادة الشهب او
لمروره بالارض الحارة جدا وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع تلك الرياح
الاجزاء الارضية فينضغط تلك الاجزاء بينها مرتفعة كانها تلتوي نفسها وهي الاعصار
واما قوس قزح فهي انما يحدث عن ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء

في الرياح

في القوس والقزح

الر

رشية صغيرة صيقلية متقاربة غير متصلة مستديرة اي واقعة على هيئة الاستدارة
وبيانه انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس الاجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشعاع
البصري عن كل منها الى الشمس وكان وراء تلك الاجزاء جسم كثيف اما جبل او سحاب
كدر وكانت الشمس قريبة من الافق وادبرنا على الشمس ونظرنا الى تلك الاجزاء
وانعكس شعاع البصر عنها الى الشمس فيرى في كل جزء من تلك الاجزاء ضوءها
دون شكلها لانا نعلم بالتجربة ان الصيقلي الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا
رأى الضوء واللون دون الشكل فكانت تلك الاجزاء على هيئة قوس مستضيئة اقل
من نصف الدائرة وبحسب ارتفاع الشمس ينقص هذه القوس لانشخاص الاجزاء التي
ينعكس منها الاشعة البصرية الى الشمس من الطرفين وانما احتاج حدوثها الى ان يكون
وراء تلك الاجزاء الرشية جسم كثيف ليصير كالمرآة فان الشفاف لا يرى فيه شيء اذا
كان وراءه شفاف اخر وانما قيد كون الشمس قريبة من الافق فلان اجزاء الرشية
الكائنة في الجو للطافتها يتحلل سريعا بادنى سخونة يصلها من ارتفاع الشمس فان
قلت لو صح ذلك لنرى في الجو احيانا شيء غير مستدير على الوان قوس قزح بان
يكون اجتماع الاجزاء الرشية المذكورة على غير هيئة الاستدارة قلت لما تقرر في
علم المناظر انه لا بد من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فاذا اجتمعت تلك
الاجزاء على غير هيئة الاستدارة لم ينعكس الشعاع من كل منها الى الشمس كما لا يخفى
على من له تخيل صحيح واختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام

المختلفة وقد تحقق ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس قوي فيها الاشراق
فترى احمر ناصعا واما الناحية السفلى فلما بعدت عنها كانت اقل اشراقا فترى
فيها حمرة الى السواد وهو الارجواني وما توسط بينهما فان لونه متولد من ذينك اللونين
وهو الكراثي ورد هذا بان الكراثي لا يناسب شيئا من اللونين بل هو متولد عن الصفرة
والسواد وبان سبب اختلاف الوانها لو كان اختلاف اجزائها بالقرب والبعد
من النير لكان الانتقال من احد اللونين الى الاخر على سبيل التدريج فلم يكن
الالوان الثلاثة متميزة الاجزاء عند الحس وقال الشيخ لست احصله واما الهالة
فانها تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء صغيرة صقيلة متقاربة غير متصلة
مستديرة حول النير وبيانه انه اذا وجد بين الناظر والنير الاجزاء المذكورة على
وضع ينعكس الشعاع البصري من كل منها الى النير وتقرر نا في تلك الاجزاء فيرى في
كل منها ضوء النير دون شكله لما مر فكان مجموعها على هيئة دائرة تامة او ناقصة
وهي الهالة وتدل على حدوث المطر لدلالتها على رطوبة الهواء واذا اتفق ان يوجد
سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالتان و
يكون التحتانية اعظم لانها اقرب الى الناظر وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم
ان هالة الشمس تسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة
وقد حكى الشيخ في الشفاء انه رأى حولها تارة الهالة التامة وتارة الهالة الناقصة
على الوان قوس قزح واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان

لطيفا

لطيفا غير منفصل عن الارض اشتعلت فيه النار فانقلب الى النارية وتلهب بسرعة حتى
يرى كانه منطفئ تقبله على ما ذكره المحقق في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه الاعلى
اولا ثم يذهب الاشتعال فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى
طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت
غير مرئية فيظن انها طفئت وليس كذلك بل طفؤ وان كان الدخان غليظا لا ينطفئ الى
ايام او شهور بقدر غلظه ويكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون
وحكي انه بعد المسيح عليه السلام وقع بزمان كثير ظهر في السماء نار مضطرمة من ناحية القطب الشمالي
وبقيت السنة كلها وكانت الظلمة تغشى العالم من تسع ساعات من النهار الى الليل حتى
لم يكن احد يبصر شيئا وكان ينزل من الجو شبه الهشيم والرماد وان اتصل الدخان
بالارض تشتعل النار فيه نازلة الى الارض ويسمى الحريق واما الزلزلة وانفجار العيون
فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض يميل الى جهة ويتبرد بها اي بالارض فينقلب مياها
مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثرت بحيث لا يسعه الارض اوجب انشقاق الارض و
انفجر منها العيون قال ابو البركات البغدادي في المعتبر ان السبب في العيون وا
القنوات وما يجري مجريها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد
بزيادتها وتنقص بنقصانها وان الاستحالة الاهوية والابخرة المنحصرة في الارض
لا مدخل لها في ذلك واحتج بان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء
فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابار

في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه
التجربة والحق ان السبب الذي ذكره صاحب المعتبر معتبر لا محالة الا انه غير مانع
من اعتبار السبب الذي ذكره المص واحتجاجه في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون
ذلك هو السبب التام لا على انه لا يجوز ان يكون في ذلك سببا في الجملة واذا غلظ البخار
بحيث لا ينفذ في مجارى الارض او كانت الارض كثيفة عديمة المسام اجتمع طالبا
للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض وكذا الريح والدخان وربما قويت المادة
على شق الارض فيحدث صوت هائل وقد يحدث نار لشدة الحركة المقتضية لاشتعال
البخار والدخان الممتزجين على طبيعة الدهن **فصل في المعادن** المركب التام وهو الذي
له صورة نوعية يحفظ تركيبه اما ان يكون له نشو ونماء او لا فالثاني هو المعدن والاول
اما ان يكون له حس وحركة ارادية او لا فالثاني هو النبات والاول هو الحيوان
وقد يتمسك به في ان يدل على ان المعدن ليس له حس وحركة ارادية وان المعدن ليس له
تغذ ونمو غايته عدم الوجدان وانه لا يدل على العدم ولذا قال صاحب التلويحات
المركب ان تحقق كونه ذا حس وارادة فهو الحيوان والا فان تحقق كونه ذا نماء فهو
النبات والا فهو المعدن وقد يتمسك لشعور النبات واختياره
في الحركة بانها تهرب من ملاقاة عن سمت استقامته في الصعود اذا كان هناك مانع
فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج ثم اذا جاوزه عاد الى الاستقامة وفي شجرة
النخل واليقطين امارات شاهدة بذلك وتمسك ايضا لاغتذاء المعدنيات بما ظهر في المرجان

كالبزاد

من هيئة النماء الابخرة والادخنة المحتبسة في الارض اذا كثرت يتولد منها
ما مر واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم
والكيف فيكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد الشب
والبلور والزيبق والرصاص وهو اما ابيض وهو القلعي وهو اما اسود وهو الاسرب
اذا اطلق الرصاص اريد به الابيض وغيرها من الجواهر المشفة فيدخل في عد الزيبق والرصاص
من هذا القسم نظر اما الرصاص فلانه من الاجساد السبعة التي يتولد من امتزاج الزيبق
والكبريت ولانه لا شفيف فيه واما الزيبق فلانه لا شفيف فيه ايضا ولما تقرر عندهم
انه متولد من جسم مائي خالطته اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث
لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بغلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على
تراب هباء مسحوق في غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بغلاف
ترابي يحفظها وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم
من اختلاط بعض هذه اي الزيبق مع بعض اي الكبريت تولدت الاجساد الارضية
اي الاجساد السبعة المنطرقة وهي القابلة لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق
بل يلين وينطبع الى عمقها فينبسط مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني
والاسرب والقلعي **فصل في النبات** وله صورة نوعية عديمة الشعور عند الاكثر يحفظ
التركيب ويصدر عنها حركات النبات في الاقطار المسماة نموا وافعال مختلفة
لا بالالات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه

قوة اي

قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالالات المختلفة

الواحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات
المختلفة سواء كانت تلك الجهات الآلات او غيرها وتسمى نفسا نباتية وهي كمال اول
لما يتم به النوع المتحصل ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير
في حد ذاته الا بها او في صفاته كالبياض فانها كمال للجسم الابيض لا يكمل
في صفته الا به والاول كمال اول والثاني كمال ثان لجسم طبيعي ليس المراد به
ههنا ما يقابل الجسم التعليمي بل ما يقابل الجسم الصناعي واحترز به عن مثل الهيئة
السريرية ومنهم من رفع طبيعي على انه صفة لكمال احترازا عن الكمال الصناعي
فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير وقد
يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه آلي بالجر وجره على انه صفة جسم اي جسم مشتمل على الآلة
ورفعه على انه صفة كمال اي كمال ذو آلة واحترز به عن صور البسائط والمعدنيات
من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي فقط واحترز به عن النفس الحيوانية والانسانية
ولها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص وهي القوة التي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم
الذي هي فيه فيلصق تلك القوة ذلك الجسم المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالحرارة
الغريزية او غيرها ولها قوة نامية لاجل كمال الشخص والقياس ان يقال منمية
لكنهم راعوا شاكلة الغاذية وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه في اقطاره
طولا وعرضا وعمقا قيل احترز به عن الزيادة الصناعية فانها لا يكون في الاقطار
الثلثة لان الزيادة الصناعية في بعض الاقطار يوجب النقصان في بعض آخر

ان

وفيه نظر لان زيادة الجسم المغتذي في الاقطار بانضمام الغذاء اليه لا نفسه
اذا كان كلا فنقول في الزيادات الصناعية ايضا اذا اضاف الصانع الى الشمعة
مقدارا آخر من الشمع حصلت الزيادة في جميع الاقطار الا ان يبلغ كمال
النشو يخرج به مبدأ السمن والورم اذ ليس غايتهما بلوغ الجسم الى كمال نشوه
وقيل هما خارجان بقوله على تناسب طبيعي اي نسبة تقتضيها طبيعة المحل وقد يقال
ان السمن والورم خارجان بقوله في اقطاره طولا وعرضا وعمقا اما السمن فلانه
لا يزيد في الطول بل في العرض والعمق واما الورم فلا شائع تورم القلب بالاتفاق
وتورم العظام عند الكثيرين واقول فيه بحث لان المفهوم من زيادة الجسم في
اقطاره الثلثة ان يزيد مجموعه من حيث هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من اجزائه
وقد صرح بعض المحققين بان السمن يزيد في الطول ايضا ولها قوة مولدة لاجل
بقاء النوع وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة ومبدأ لمثله
او لشخص من جنسه ليشمل البغل واعلم ان ههنا ثلث قوى احديها ما يجعل الدم
المستعد للمنوية منيا في الانثيين وثانيها ما تهيئ كل جزء من المني الحاصل
من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان تجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية الى غير ذلك والمولدة مجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية
وثالثها ما يصور مواد الاعضاء بصورها الخاصة بها ويسمى مصورة وقد ذهب
المحقق الطوسي الى ان صدور التصوير عن قوة عديمة الشعور ممتنع وكان المص ايضا

ذهب لما ذلك قلنا لم يذكر المصورة ههنا والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه
ويدفع ثقله ولها خوادم اربع جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل لا يبعد ان
يتحد الغاذية والهاضمة واكثر الاطباء كجالينوس وابو سهل المسيحي وصاحب
الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق
ان القوة الهاضمة مبدء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة
فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك فلللدم صورة نوعية
فاذا استحال شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى
فيكون ذلك كونا وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان
للصورة العضوية صح
بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية
في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال
الاول ينتقص والثاني يشتد الا ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة
الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما
سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة
الغاذية واورد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر
تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحد منها قوة على حدة لصارت
القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له تغيرات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها
تغير في الكيف فقط وبعضها تغير في الصورة النوعية ايضا ولما جاز ان يكون

تلك

تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون ذلك التغير الى
الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية و
محصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية
والنامية تقف من الفعل اولا حين كمال النشو وبقي الغاذية وتفعل الى ان يجيء
فيعرض الموت الطبيعي وقيل هذا دليل على التغاير بين القوتين ويحتمل ان يكون
هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل بسببه من الغذاء ما
يزيد على قدر المتحلل وذلك في سن النمو اعني الى قريب من ثلثين ثم يتطرق اليها
شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من
الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن
الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر **فصل في الحيوان** وهو مختص
الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني القريب من الستين وفي سن (?)
بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية
ويتحرك بالارادة اقول ههنا بحث لانه ان اراد الا من جهة هذين الامرين
فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها
آلية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الا من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف
بالنفس الناطقة فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك
الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة فقط اللهم الا ان يقال انه ذهب الى ما ذهب (?)
بعضهم من ان بدن الحيوان مشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس (?)

النفس

يخصها ذل

نباتية للتغذية والتنمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة الارادية
ولا يرد مثل هذا على تعريف النباتية لانها وان صدر عنها اثر الصورة المعدنية
وهو حفظ التركيب لكنها ليست آلية من جهته فلها باعتبار ما يحفظها من الاثار قوة
مدركة ومحركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس والمراد
ان المعلوم لنا من الحواس الظاهرة خمس لا ان ممكن التحقق في نفس الامر او
المتحقق فيها كذلك لجواز ان يتحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات
وان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يعلم لذة الجماع السمع
وهو قوة في العصبة المفروشة في مقعر الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا
وصل الهواء المتكيف بكيفية الصوت لتموجه الحاصل من قرع او قلع عنيفين
مع مقاومة المقروع للقارع او المقلوع للقالع الى تلك العصبة وقرعها ادركته
القوة المودعة فيها وذلك اذا كان الهواء قريبا منها وليس المراد بوصول الهواء
الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت
ويوصل الى الصماخ بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه
السامعة والبصر وهو قوة في ملتقى عصبتين نابتتين من مقدم الدماغ مجوفتين
يتقاربان حتى يتلاقيا ويتقاطعا تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم
يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة

الى

ويسمى مجمع النور والمذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب
الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط
راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب
جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط
شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما
ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح
المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا
انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل
بحركته هيئة مخروطة والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع
وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر
للباصرة توجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا لرأى شيئ واحد
شيئين لانطباع صورته على جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى
ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة
من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة
بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها
عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء و

ولا يكفي للابصار الانطباع في الجليدية وحده

ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء المشف الذي
بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير آلة للابصار
والشم وهو قوة في زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي
والجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذي الرائحة يتكيف بالرائحة
الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى مجاورة الشامة فتدركها وقال بعضهم
بسببه تبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فيصل
الى الشامة وفريق انه ينفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء
ولا تبخر وانفصال والذوق وهو قوة في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكها بتوسط الرطوبة اللعابية بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم
ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو
الكيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية
الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها
فيكون المحسوس كيفيتها واللمس وهو قوة في العصب المخالطة لاكثر البدن
وذهب الجمهور الى انها اربعة الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة
واليبوسة وبين الخشونة والملاسة وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد
الحاكمة بين الثقل والخفة واما التي في الباطن فهي ايضا خمس بالاستقراء
الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وعد جمعها من المدركة

مع

مع ان المدركة منها هي الحس المشترك والوهم فقط لان الباقي يعين على الادراك
واما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة
في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ يقبل جميع الصور
المنطبعة في الحواس الظاهرة فهي لا لجواسيس لها ولذا سمي حسا مشتركا و
غير البصر لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا
وليس ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة
والنقطة فاذن ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر ترتسم فيها صورة
القطرة والنقطة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها
ببعض فيشاهد خطا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة
بان ترتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة
تعقب الثاني فيكونان معا واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول عند
الجمهور وقال المحقق في شرح الاشارات كان الروح المصبوب في بطن المقدم
هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال
اخص يحفظ جميع صور المحسوسات ويمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك فانا
اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها انها
التي شاهدناها قبل فلو لم يكن تلك الصورة محفوظة فيها في زمان الذهول لامتنع منا
الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك وقيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون

استحفظها فی بعض الاشیاء الغایبة ویکون الاختلاف بین حالتی
الذهول والنسیان بملکة الاتصال بها وعدمها واعترض علیه بان
الحافظ للصور اما ان یکون جوهرا مفارقا او قوة جسمانیة والاول باطل
لان المفارق لا یرتسم فیه الصورة الجزئیة المکتنفة بالعوارض المادیة وکذا
الثانی لانه لو امکن ان ندرک شیئا بالقوة الجسمانیة الغایبة عنا بالاتصال
لامکن ان یبصر شخص ویسمع بباصرة الغیر وسامعته وبطلان ذلک لا یخفی
علی احد اقول فیه بحث لانه لا یلزم من کون الغایب الحافظ للصور قوة
جسمانیة امکان ان ندرک شیئا بالقوة الجسمانیة الغایبة عنا بالاتصال
حتی یلزم امکان ان یبصر شخص ویسمع بباصرة الغیر وسامعته بل اللازم منه
هو امکان ان ندرک شیئا ارتسم فی قوة جسمانیة غایبة عنا بالاتصال کالقوی
الحالة فی الاجرام السماویة وهذا غیر ظاهر البطلان وفریق الذی یدل علی
وجود هذه القوة ان القبول غیر الحفظ ولهذا یوجد احدهما دون الاخر کما فی
الماء فانه یقبل ولا یحفظ والقوة الواحدة لا یصدر عنها الا فعل واحد فیستحیل ان
یکون القوة الواحدة قابلة وحافظة معا فالقابلة وهی الحس المشترک غیر
الحافظة وهی الخیال وفیه نظر لان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به
ضرورة فقد اجتمعا فی قوة واحدة سمیتموها بالخیال علی ان القبول والادراک
من قبیل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ فی شیء واحد لا یقدح

فی قولهم

فی قولهم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد واما الوهم فهو قوة مرتبة فی الدماغ
کله لکن الاخص بها آخر التجویف الاوسط من الدماغ یدرک المعانی وهی لا یدرک
بالحواس الظاهرة الجزئیة الموجودة فی المحسوسات کالقوة الحاکمة فی الشاة
بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف علیه واما الحافظة فهی قوة مرتبة فی اول
التجویف الاخیر من الدماغ یحفظ ما یدرکه الوهم من المعانی الجزئیة الغیر المحسوسة
الموجودة فی المحسوسات وهی خزانة القوة الوهمیة واما المتصرفة فهی قوة مرتبة
فی البطن ای فی التجویف الاوسط من الدماغ وسلطانها فی الجزء الاول من ذلک
التجویف من شانها ترکیب بعض ما فی الخیال والحافظة من الصور والمعانی مع
بعض وتفصیله عنه وهذه القوة اذا استعملها العقل فی مدرکاتها بضم بعضها الی
بعض او فصله عنه سمیت متفکرة واذا استعملها الوهم فی المحسوسات مطلقا
سمیت متخیلة فان قیل کیف یستعملها الوهم فی الصور المحسوسة مع انه
لیس مدرکا لها اجیب بان القوی الباطنة کالمرایات المتقابلة فینعکس الی
کل منها ما ارتسم فی الاخری والوهمیة هی سلطان تلک القوی فلها تصرف فی
مدرکاتها بل لها التسلط علی مدرکات العاقلة فینازعها ویحکم علیها بخلاف
احکامها واما القوة المحرکة فینقسم الی باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمی شوقیة
فهی القوة التی اذا ارتسم فی الخیال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت ای
تلک القوة الفاعلة علی التحریک ای تحریک الاعضاء وهی ای الباعثة ان

ان حملت الفاعلة على تحريك تطلب به الاشياء المتخيلة سواء كانت ضارة
فى نفس الامر او نافعة طلبا لحصول اللذة يسمى قوة شهوانية لان حملها هذا
تابع للشوق الى تحصيل الملائم المسمى شهوة وان حملت الباعثة الفاعلة على
تحريك يرفع به الشيء المتخيل سواء كانت ضارا فى نفس الامر او مفيدا طلبا
للغلبة يسمى قوة غضبية لابتناء هذا الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا
واما الفاعلة فهى التى يعد العضلات بقبضها وبسطها وتشنجها وارخائها على
التحريك **فصل فى الانسان** وهو مختص بالنفس الناطقة وهى كمال اول الجسم
طبيعى آلى من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئيات المجردة ويفعل
الافعال الفكرية والحدسية فلها باعتبار ما يخصها من الآثار قوة عاقلة
تدرك التصورات والتصديقات اى الامور التصورية والتصديقية ويسمى
تلك القوة العقل النظرى والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك بدن الانسان
الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالحدس على مقتضى آراء واعتقادات
تخصها اى تلك الافعال ويسمى تلك القوة العقل العملى والقوة العملية وللنفس
باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولى ان يكون خالية عن
عن جميع المعقولات بل هى مستعدة لها اى التى يكون تعقلها بالاطلاع
فان النفس لا تخلو عن العلم الحضورى بنفسها وهى اى هذه المرتبة العقل الهيولانى
واكثر اطلاقه على النفس فى هذه المرتبة وكذا الحال فى سائر المراتب والمر

الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية بسبب احساس الجزئيات والتنبه
لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة
وارتسمت صورها فى الاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى البعض استعدت
لان يفيض عليها من المبدء صور كلية واحكام فيما بينها بالقطع واستعدادا
قريبا لان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهى العقل
بالملكة قيل لما حصل لها ملكة الانتقال الى النظريات وفيه نظر اذ ليس فى
هذه المرتبة الا استعداد الانتقال فالمراد بالملكة ما يقابل الحال اى الكيفية الراسخة
لان استعداد الانتقال الى النظريات راسخ فى هذه المرتبة او ما يقابل العدم
كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه ولهذا يسمى العقل بالفعل
عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريب من الفعل جدا والمرتبة الثالثة
ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة
عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل
اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل لها ملكة تقوى
بها على ذلك الاستحضار وهى العقل بالفعل وقال صاحب المحاكمات عندى
انه لا اعتبار لملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار
كافية فيه فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهى قادرة على استحضارها
فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية فى الاربعة

ملكة فولد

فلابد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار والمرتبة الرابعة ان تطالع
معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق اعتبر ما اكثرهم بالقياس الى كل معقول
بانفراده ولا شبهة في وقوعها في هذه النشأة وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات
معا والظاهر انها حينئذ انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزها في هذه النشأة
لنفوس كاملة لا يشغلها شان عن شان فانهم مع كونهم في جلابيب من
ابدانهم قد انخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واعلم
ان العقل بالفعل متاخر في الحدوث عما سماه المص عقلا مستفادا لان المدرك
ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة
تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيحصل بها المشاهدة فمنهم من
نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في
البقاء فجعله مرتبة ثالثة ويسمى معقولاتها عقلا مستفادا ولا يخفى على من
احاط بكتب الفن ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقون العقل
المستفاد الا على النفس في المرتبة الرابعة او نفس تلك المرتبة ثم العقل بالملكة
ان كان في الغاية بان يكون حصول كل نظري له بالحدس من غير حاجة الى
فكر يسمى قوة قدسية اعلم ان القوة العاقلة اراد بها النفس الناطقة فانها
كما يطلق على مبدا التعقل للنفس تطلق عليها ايضا مجردة عن المادة لانها
لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا ينقسم في ذاتها او ينقسم لا

لا

لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع من الجواهر فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء
ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها ان اراد
بالبسيط ما لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلائم قوله كل مركب انما يتركب
من البسائط وان اراد به ما لا جزء له بالفعل فاللازم وهو الانقسام بالقوة
غير مناف للبساطة لان الحال في احد جزئيها غير الحال في جزء الاخر انما يتم
هذا اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن فيه بصدده مم وان كانت مركبة وكل مركب
انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم
انقسام تلك البسائط ايضا ونقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس المجردة
ليس بالالة الجسمانية والا تعرض لها الكلال لضعف البدن كلما يعرض
لمبادي الاحساسات والحركات وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين ياخذ
في النقصان مع ان القوة العاقلة اي ما به تعقل النفس هناك يشرع في الكمال
واما الخرافة الطارية في اواخر السن الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة
بل لاستغراق النفس في تدبير البدن المشرف تركيبه على الانحلال وذلك الاستغراق
تعوق عن تعقلاتها وقد يقال يجوز ان يضعف القوة الى قلة لضعف البدن وكان
ما يرى من ازدياد التعقل بسبب اجتماع علوم كثيرة عند النفس وبسبب التمرن والاعتياد
فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان من
الاقوياء وفي اواخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذا على القوة الى قلة

كما

بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر معتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون
المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة
بذلك يقوى القوة العاقلة ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث
الابدان كما ذهب اليه ارسطو خلافا لافلاطون فانه قائل بقدمها لانها لو كانت
موجودة قبل البدن وهي مختلفة متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية
او لوازمها لا جائز ان يكون بالماهية او لوازمها او بعوارضها المفارقة لانها
مشتركة اتفقوا على اشتراكها في الماهية بشمول حد واحد لها وفيه نظر لانا
لا نسلم ان ما عرفوا النفس وهي متخالفة بالحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
ولا جائز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة انما تلحق الشيء
بسبب القوابل اي العوارض المفارقة للشيء لا يفيض من المبدأ الفياض عليه الا
بقابل ذلك الشيء واختلاف استعداداته لان الماهية لا يستحق العوارض
لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن
فمتى لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة على التعدد والاختلاف فيكون
حادثة مع الابدان ضرورة فهذه الحجة مبنية على بطلان التناسخ اذ على تقدير
صحته يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقة بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها
بابدان اخرى بقدر لا الى نهاية القسم الثالث في الالهيات اي مباحث
الحكمة الالهية بالمعنى الاعم وهو مرتب على ثلثة فنون لان ما لا يفتقر الى المادة اما ان لا يكن

لكن

[margin: او بعوارضها المفارقة]

[margin: به حد لها وان سلم فلم لا يكون حدا للقدر المشترك بين النفوس صح]

مقارنة لها وهو الامور العامة اولا والثاني اما واجب او ممكن الفن الاول
في تقاسيم الوجود قيل اراد بها الامور العامة لكونها امورا ينقسم الماهية
اليها بحسب الوجود والمراد بالامور العامة ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود
التي هي الواجب والجوهر والعرض وقيد بعض ما يشتمل جميع الموجودات او
اكثرها وقيل ما يشتمل جميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان
يكون هو مع ما يقابله شاملا لها ولما كان هذا التعريف شاملا لجميع المفهومات
فان الاحوال المختصة بكل واحد من الجوهر والعرض ايضا مع ما يقابله يكون شاملا
لجميع الموجودات زاد بعضهم قيدا آخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض
علمي وهو مرتب على سبعة فصول فصل في الكلي والجزئي اما الكلي فليس واحدا بالعدد
مشتركا بين كثيرين في الخارج والا لكان الشيء الواحد بالعدد بعينه موصوفا بالاعراض
المتضادة في حالة واحدة مثل كونه اسود وابيض معا ومنهم من زعم ان
اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او
الجنسية وقال الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها و
هي في كل فرد منها معروض لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع
المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك
هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج بحيث
اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان معينا في ذاته غير قابل للاشتراك

[margin: النوعية او]

فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما
يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابل للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة
في الخارج ومشتركة بين افراد بل هي معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد
من جزئياتها في الخارج على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص
الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت اصلا يعني لو وجد متشخصا بتشخص زيد
عمرو وكان عينه وهكذا الحال بالنسبة لسائر افراده وهذا انما يتاتى على مذهب من
قال ان الحاصل في النفس هي ماهيات الاشياء واما من قال ان الحاصل فيها صور
واشباح لها المخالفة لها بالحقائق فالكلي عنده هو الماهيات المعلومة بها و
اما الجزئي فانه يتعين بمشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية كالوضع والاين وغيرهما
اقول ظاهر هذا الحكم غير صحيح على اطلاقه اذ الجزئي قد يتعين بنفسه كالواجب و
قد يتعين بالطبيعة الكلية وحينئذ يكون منحصرة فيه وقد نقل صاحب المحاكمات
عن بعض الفضلاء انا لا نعقل العوارض المشخصة فانها ان كانت عقلية لم تشخص شيئا
خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان
تشخص العرض الخارجي من حيث هو موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج
في تشخصه الى العرض بل الحق ان المشخص هو المبدأ الفاعل فان الشخص ليس الا
هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود و
ربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هوية ولا نعني

كان عين زيد ولو وجد متشخصا بتشخص

يتعين ذا

بالتشخص

بالتشخص الا هذا لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من الشركة بين كثيرين بان
يصدق على كل واحد منها انه هو والشخص من حيث هو مانع من الشركة فالتشخص زائد
على الطبيعة الكلية اقول فالمناسب ان يقال فالمشخص زائد ليتحقق التقريب
ويمكن ان يتكلف ويقال المراد بالتشخص فيما سبق هو المشخص باعتبار انه يجعل النوع
نوعا ويكون حينئذ جمع المشخص باعتبار افراد الجزئي او باعتبار اجزاء المشخص

فصل في الواحد والكثير

اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد المناسب ان يقال ما لا ينقسم
من حيث انه لا ينقسم وهو قد لا يكون واحدا بالشخص ولا مح يكون امورا متكثرة لها
جهة واحدة فهي اما مقومة لتلك الامور او عارضة لها اي خارجة عنها محمولة
عليها او لا مقومة ولا عارضة والاول هو قد يكون بالجنس كالانسان والفرس
المتحدين بالحيوان وقد يكون بالفصل او بالنوع كزيد وعمرو والمتحدين بالناطق و
الانسان والثاني قد يكون بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولا بالطبع على تلك الامور
كالقطن والثلج المحمول عليهما الابيض وقد يكون بالموضوع ان كانت جهة الوحدة
موضوعا بالطبع لها كالكاتب والضاحك المحمولين على الانسان الخارج
لهما لخروجه عنهما وامكان حمله عليهما والثالث كنسبة النفس الى البدن ونسبة
الملك الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره
والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينة بحسب
ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان متشابهان

انه يجعل الشخص شخصا كما يطلق المنوع على الفصل باعتبار

على متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض
للنفس والملك وقد يكون واحدا بالعدد اي بالشخص وهو قد يكون غير حقيقي
اي قابلا للقسمة وحينئذ قد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى
اجزاء متشابهة في الحقيقة كالماء وقد يق الواحد بالاتصال لمقدارين يلاقيان
عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية وقد يق ايضا لجسمين يلزم من
حركة كل منهما حركة الاخر وقد يكون بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل كالبيت
وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا كالنقطة والمفارق واما الكثير
فهو الذي يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه منقسم بداية قيل لما كان التقابل
من عوارض اقسام الكثير فلا يبعد ان يتصوره المتعلم عند البحث عن الكثير فيحصل
له حيرة واشتباه في حقيقته فلذا اورد بداية في بيان حقيقة التقابل واقسامه دفعا
لذلك الاشتباه واقول الاقرب ان يق لما ذكر المص ان الكثير مقابل الواحد ولا
يبعد ان يحصل للمتعلم حيرة واشتباه في ان مفهوم التقابل ماذا فاورد هذه البداية
للتحقيق وتوضيحه الاثنان قيل اي العرضان فان التقابل انما يعتبر في الاعراض
دون الجواهر وكانه ذهل من ان بعضهم قد اعتبروا التضاد في الصور النوعية ايضا
قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اي لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في
شيء واحد اراد به الموضوع او المحل على اختلاف القولين في تضاد الصور
النوعية وعدمه ولا يفهم مما سيأتي من اخذ الموضوع في تعريف المتقابلين لزوم

والملكة ان المراد هو الاول لجواز ان يكون ذلك للاشارة الى ذينك المتقابلين لاعتبار ان
الابا النسبة اليه من جهة واحدة قيل هذا لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة
العارضتين لزيد من جهتين ونوقش فيه بان الابوة والبنوة المذكورتين ليستا
متضايفين لان تعقل احديهما ليس بالقياس الى الاخرى واجيب عنه بان مطلق
الابوة والبنوة متضايفان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة من جهتين ضرورة
وجود المطلق في ضمن المقيد والاحتراز انما هو عن خروج المطلقين لا المقيدين
حتى يتوجه ما ذكر واقسامه اربعة قالوا لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وعلى
الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واورد عليه اما اولا فلجواز ان
يكونا عدميين وقد يجاب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف
لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في
كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وفيه نظر لجواز ان يكون احد العدمين
مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى وايضا يجوز ان لا يكون بين المفهومين
اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام
بالغير وعلى تقدير الواسطة يجوز ان لا يصدق العدمان على شيء كعدم الحول عما من
شانه ان يكون احول وعدم قابلية البصر واما ثانيا فبان وجود الملزوم لمحل يقابل اه

السخونة

اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء اللازمة لها عنه وليس
داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمي هو عدم الوجودي احدها الضدان المشهوريان وهما الموجودان الذي
لوجه الحصران يتوالى الوجدان والمراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزء من مفهومه
وهو اعم من الموجود غير المتضايفين كالسواد والبياض وقد يشترط في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد ويسميان بالحقيقيين وثانيها
المتضايفان وهما موجودان بل وجوديان تعقل كل منهما بالنسبة الى الاخر
كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا اى عدم ذلك الوجودي لكن لا مطلقا بل يعتبر فيهما موضوع
قابل لذلك الموجود بل الوجودي كالبصر والعمى والعلم والجهل فان اعتبر قبوله له
بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان
الصبي لا يقال كوسج وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يعتبر ذلك
الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله لجنس نوعه كالعمى للاكمه او جنسه
القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد
اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية وذلك في

الخبر

الخبر لا في الوجود العيني اى هما امران عقليان واردان على النسبة التي
التي هي عقلية ايضا ولا وجود لها في الخارج وقال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين
المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل الايجاب
والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او
كان
وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او
لا وجوده لغيره **فصل في المتقدم والمتأخر** المتقدم يقال على خمسة اشياء احدها المتقدم
بالزمان وهو ظاهر والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر
بكسر الخاء بمعنى المتأخر الا وهو موجود معه او قبله ليشمل العلة المعدة وقد يمكن ان
يوجد وليس الاخر اى المتأخر بموجود وقيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير مؤثر
في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية اقول فيه نظر لانه ان اراد غير المؤثر المستجمع لشرائط
تأثيره وارتفاع موانعه فلا حاجة اليه لان قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر موجود
مغن عنه وان اراد كونه غير مؤثر في الجملة فضر لان الفاعل الغير المستقل يتقدم
بالطبع على المعلول عندهم فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا كتقدم الواحد
على الاثنين والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابا بكر على عمر والرابع المتقدم بالرتبة
وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب

وكثرت الاجناس والانواع الاضافيه على سبيل التصاعد والتنازل الخامس
المتقدم بالعليه وهو الفاعل المستقل بالتاثير اى المستجمع لشرايطه وارتفاع
موانعه وعند صاحب المحاكمات انه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتاثير
اولا واعلم ان المتقدم بالعليه والتقدم بالطبع مشتركان فى معنى واحد
يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك
تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعليه باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها
فى قاطيغورياس الشفاء كل كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا فى
الزمان فان العقل يحكم بانه يحرك اليد فيحرك القلم لا بالعكس والحصر فى الاقسام
الخمسة استقرائى وقد يقال للضبط المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا فى
وجوده فالمتقدم بالعليه والا فبالطبع فان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما
فى الوجود فالمتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فالمتقدم بالرتبة
والا فبالشرف ولا المتاخر فيقابل على ما يقابل المتقدم فيعد دا قسامه بحسب اقسام
المتقدم **فصل فى القديم والحادث** القديم بالذات هو الذى لا يكون وجوده من غيره
وينحصر فى الحق تعالى والقديم بالزمان هو الذى لا اول لزمانه كالفلك والمحدث
بالذات هو الذى يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو
الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت
وجاء وقت صار هو فيه موجودا كالمركبات العنصرية فالقديم بالذات اخص

مطلقا من القديم بالزمان وهو اعم من وجه من المحدث بالذات وهو اعم
مطلقا من المحدث بالزمان والبواقى متباينة وكل حادث زمانى فهو مسبوق
بمادة اى بامكان موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة
او متعلقه ان كان نفسا ومدة والثانى ظاهر من تصور مفهومه والاول لان امكانه
وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله ممكنا بل ممتنعا لذاته لامتناع كون الموجود
واجبا لذاته ثم صار ممكنا فى وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتى
الى الامكان الذاتى هف وذلك لظن الامكان امر وجودى اى موجود اذ لا فرق
بين قولنا امكانه منتفى وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدميا لم
يكن الممكن ممكنا هف فيه نظر لان ما ذكره جار فى الامتناع والعدم بان يقال لو كانا
عدميين لم يكن الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما اذ لا فرق بين قولنا امتناعه لا
ولا امتناع له وعدمه لا ولا عدم له والحل ان يقال قوله امكانه لا معناه انه
متصف بصفة عدمية هى الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة
العدمية عنه وظاهر ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه
بها هنا لكن الظاهر فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها او
قد يقال معنى قولنا امكانه لا هو ان الامكان صفة سلبية والصفة السلبية انما
يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا هو الحادث معدوم فيكون امكان
الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده وانى

لم يتفطن لمعنى الكلام حيث حمله على دعوى عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم
وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث
لعدم موصوف وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول فيه بحث لان
قولنا امكانه لا غير مستلزم لقولنا لا امكان له بمعنى انه لا يتصف بالامكان
فان العدم والامتناع عدميان مع ان المعدوم والممتنع متصفان بهما وهذا هو
المفيد في هذا المقام لا بمعنى ان امكانه قبل وجوده معدوم والامكان لا يكون قائما
بنفسه لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الا ما هو امكان الوجود له اى الامكان
اضافة بين الوجود وذوات الممكن فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود
ليس هو نفس ذلك الحادث وهو ظ ولا امرا منفصلا عنه اذ لا معنى لقيام امكان
الشئ بالامر المنفصل عنه فيكون متعلقا به وهو المادة وما توهم من ان امكان
الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما به فاسد لان الاقتدار وعدمه
يعللان بالامكان وعدمه فيق هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع
وههنا بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور
لم لا يجوز ان يكون امكان الحادث قائما بشئ له تعلق بالحادث وراء التعلق
الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهرا غير جسمانى حالا في جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا
قائما بجوهر غير جسمانى فان علوم العقول والنفوس وليست باجسام ولا بكنهم

بل يكفينا ان الفائض منها على الاطلاق فان الاعراض من صرحنا بها ذوات العقول والنفوس صح

تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه
القاعدة مثل ما سيجئ من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان بعضها بالقوة
يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة **فصل في القوة**
والفعل القوة هى الشئ الذى هو مبدء التغير في اخر سواء كان جوهرا او عرضا
وسواء كان فاعلا او غيره من حيث هو اخر هذا الكلام تنبيه على ان الاخر المتغير لا يجب
ان يكون مغايرا له بالذات بل قد يكون مغايرا بالاعتبار كما في معالجة الانسان
نفسه الناطقة في امراض نفسانية فان المغايرة اعتبارى وانما اعتبرنا الامراض
النفسانية ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار ولا
في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة والمعالج هو البدن وهما متغايران
بالذات واعلم ان القوة قد يطلق على امكان الحصول مع عدمه وهذا المعنى
يقابل الفعل بمعنى الحصول فالمناسب ان يقتصر على ذكر القوة في عنوان الفصل او
ذكر هذا المعنى والبحث عنه وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة
من الاثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهى صادرة
عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او القوة
الموجودة فيه والاول بط والا لاشتركت الاجسام فيه والثانى ايضا بط والا
لما كان ذلك مستمرا لان الامور الاتفاقية لا يكون دائمة ولا اكثرية فكذا الاثار او
ههنا بحث لانه ان اراد بالامور الاتفاقية مطلق الامور الخارجة فهذه المقدمة

المعهودة

تم وان اراد بهما ما لايكون دائمة ولا اكثرية كما يفهم من كلام بعضهم حيث قال لتوجيه هذا المقام لان الامور الاتفاقية هي التي لايكون دائمة ولا اكثرية فالجواب تم ولعل هذا القائل اخذ ذلك مما ذكره من ان تأدي السبب الى المسبب الا ان يكون دائما او اكثريا او مساويا او اقليا فالسبب الذي يتأدى الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية والسبب الذي يتأدى الى المسبب على احد الوجهين الاخيرين يسمى سببا اتفاقيا وذلك المسبب يسمى غاية اتفاقية فاذن بمجرد قوة مرجحة فيه وهو المط

فصل في العلة والمعلول

العلة يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره ظاهر هذا التعريف لا يصدق الا على العلة الفاعلية ولذلك عمّ فيما بعد بما التي يكون منها وجود المع وغاية توجيهه ان المراد ان يكون لوجوده غير حاجة الى وجوده في الجملة ومع هذا لا ينطبق على العلة الغائية وعدم المانع وقد يق عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود ثقل يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى انه تكلف بل الحق ان علية الشيء في وجود آخر لا ان يكون يجب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا ولا يجب عدمه فقط كالمانع فيجب ان

ان بقا

يكون معدوما ولا يجب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم ينعدم فالمناسب ان يق العلة ما يحتاج اليه امر في تحققه وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية اما المادية فهي التي يكون جزءا من المع لكن لا يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالطين للكوز واما العلة الصورية فهي التي يكون جزءا من المع ولكن يجب بها ان يكون المع موجودا بالفعل كالصورة للكوز وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بهما امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية لتميزهما عن الباقين المشاركين اياهما في علة الوجود واما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المع كالفاعل للكوز واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المع كالغرض المط للكوز وهي انما يكون علة بحسب وجوده الذهني ولا بحسب وجوده الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها علاقتا العلية والمع بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي وهاتان العلتان يختصان باسم علة الوجود فقط لتوقفه عليهما دون الماهية والحصر المذكور منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع وقد يق ان المقسم هو علة الشيء بلا واسطة والمعد ودون اقسامه هو

العلة المادية بمعنى القابل بالفعل والعلة الفاعلية بمعنى الفاعل المستقل بالتأثير
فالمعلول يحتاج الى القابل والفاعل المذكورين اولا ولا يحتاج الى ما ذكر الا ثانيا
بواسطة احتياجهما اليه وفيه بحث لانه لا يثبت ح ول المقسم حينئذ العلة الغائية
اذ لا يحتاج المعلول اليها الا بواسطة انها مؤثرة في مؤثرية الفاعل ثم العلة التي
متى كانت بسيطة اي كانت واحدة في ذاتها ولم يكن لها صفة ولم يكن فعلها مشروطا
بامر استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب
لان كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذاك
الاثر لامكان تعقل كل منهما بدون الآخر فمجموع هذين المفهومين او احدهما
ان كان داخلا في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته وان كانا خارجين كان
مصدرا لهما اي للمفهومين اذ لو كانا مستندين الى غيره لم يكن هو وحده مصدرا
للاثرين والمقدر خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك في الذات
المفهوم وينتقل الكلام اليهما فينتهي لا محالة الى ان يوجب التركيب في الكثرة تقرر
في الذات لامتناع التسلسل وقد يقرر الدليل بطريق البسط فيقال ان كان
كل من المفهومين مصدرية هذا او مصدرية ذاك نفس الواحد الحقيقي كان
لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه او دخل احدهما فيه وكان
الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم
التسلسل مع التركيب معا فالاقسام ستة والكل محال وههنا بحث اما

فقط ان دخل احدهما فيه وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل م

اولا

اولا فلانه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون مصدرية لذلك الشيء امرا مغايرا لا يصدر عن الواحد الحقيقي شيئ
له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو لا داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول اذ لو صدر عنه شيئ ح م
له لما مر وينقل الكلام الى مصدريتها او نقول لو كان الصادر هناك شيئين
احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيئا
واحدا وهو مناف لما ادعيتم من استحالة المعلول عند اتحاد العلة واما ثانيا فلان
المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر وقد يقال لا بد ان يكون للعلة
خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا لم يكن
مع العلة الموجبة امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة عنها بل كانت ذاتا
بسيطا لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات
فاذا فرض لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره
اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان يكون لها خصوصية بحسب
ذاتها مع الثاني فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره
فلا يكون علة لشيء منهما وفيه بحث لجواز ان يكون لذات واحدة من جميع
الجهات خصوصية مع امور متعددة لا يكون تلك الخصوصية لها مع بعض تلك
الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ونقول ايضا
ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه عند

قيل هذا التفسير غير جامع فان المبدأ الاول علة تامة بالنسبة الى معلوله الاول
ولا يشملها هذا التفسير اذ لا يصدق عليه انه جملة الامور والتفسير الجامع انها علة
لا يتوقف المع على امر خارج عنها وفيه نظر اذ لا بد من اعتبار امكان المع فالتركيب
لازم وقد يجاب بان علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا
بالامكان لم يطلب له علة فاعلية فالامكان ماخوذ من جانب المعلول فانا ناخذ
شيئا ممكنا اولا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع العلة
مرة اخرى ورد بان كلام الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المع جزء
من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمع
ومعتبرا فيه لم يلزم محذور ايضا ولما كان الامكان ايضا من شرائط التاثير فلا يوجد
موثر بلا اشتراط امر في تاثيره واعلم ان المع اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي
هي عينه يكون جزءا من علة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس
فاطلاق لفظ العلة عليها بالمعنى المذكور غير صحيح لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ
فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو مح والا لما وجد او ممكن الوجود فلنفرض وجوده معها في
زمان وعدمه معها في زمان اخر فيحتاج في زمان الوجود الى مرجح يخرجه من القوة
الى الفعل اذ الترجيح الحاصل من العلة التامة مشترك بين الزمانين فلا يكون جملة
الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هف فبان ان المع يجب
وجوده عند تحقق العلة التامة فيكون واجبا لغيره ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته

من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم ولا معنى للممكن بالذات الا
هذا **هداية** لازالة ما سبق الى اوهام العوام من ان تاثير العلة في شيء ليس في
وجوده كون الشيء موجودا في الابتداء فتاثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان موجودا
ثم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود
او في الحالتين جميعا لا جايز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا
والا لزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذن يفيد وجوده حالة وجوده المفاد
فلا يلزم تحصيل الحاصل فكون الشيء موجودا في الابتداء كونه معلولا قال بعضهم ان
من الاوهام العامة ان المع بعد ما وجد من علته لا يحتاج في بقائه عليها حتى لا
يلزم من فناء علة الموجدة له فناؤه بل يبقى موجودا بعد فناء العلة ولذلك تراهم
لا يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدم وجود
العالم وسبب توهمهم هذا ما يشاهدون من بقاء البناء بعد زوال وجود البناء فالمقصود
اورد هذه الهداية لازالة هذا الوهم اذ لو بقي المع بعد فناء العلة لم يكن العلة
موثرة فيه حالة وجوده وهو خلاف بالحجة من ان العلة موثرة في المع حالة وجوده
هف واقول فيه بحث اذ الثابت بالدليل ان العلة موثرة في المع في ان وجوده
لا انها موثرة فيه حالة وجوده مطلقا ولا منافاة بينه وبين بقاء المع بعد فناء العلة
فلا يزيل هذه الهداية الوهم المذكور والذي يزيله هو ما ذكروه من ان علة
افتقار الممكن الى المؤثر هو الامكان **فصل في الجوهر والعرض** كل موجود فاما

ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه او لا يكون فان كان الواقع هو القسم الاول
يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد مر الكلام فيه فتذكر ولا بد ان يكون
لاحدهما حاجة الى صاحبه بوجه من الوجوه والا لامتنع ذلك الحلول بالضرورة فلا يخ
اما ان يكون المحل محتاجا الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او
بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا المناسب ان يق الافتقار اما
ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو
العرض ومحله موضوع وذلك لان الحال مفتقر الى المحل مط واذا ثبت هذا
فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان اي اتصفت بالوجود
الخارجي كانت لا في موضوع والظاهر ان هذا المعنى انما يصدق على ماهية زيد
وجودها عليها ولا يخرج منه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية ويدخل فيه
الصور العقلية للجواهر فانها وان كانت حالة لكونها في الذهن في موضوع لكن
يصدق عليها انها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في موضوع وهذا على
مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء والاختلاف
انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما من قال ان الحاصل في الذهن هو
صور الاشياء واشباحها المخالفة لها في الماهية المناسبة اياها مناسبة
مخصوصة بها صار المحكم بعض تلك الصور على بعض الاشياء دون بعض فلا بد ان
تكون تلك الصور عنده الا اعراضا موجودة قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها

الا العرض

ولا العرض فهو الموجود في موضوع فالصور العقلية للجواهر يكون جوهرا وعرضا
معا على الاول من المذهبين وقد التزمه صاحب العين والاشبه ان يقول
هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ثم الجوهر ان كان محلا فهو
الهيولى قيل هذا منقوض بالجسم فانه محل للاعراض مع انه ليس هيولى واجيب
بان المراد اذا كان محلا لجوهر اخر فهيولى وفيه بحث اذ النفس محل للصورة الجوهرية
مع انها ليست هيولى وان كان حالا فهو الصورة الجسمية او النوعية وان لم
يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا
بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الانسانية والفلكية والا فهو العقل
وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف لان للعقل تعلقا بالجسم لكن على سبيل التاثير فقط
ولا النفس فقد يكون مدبرة وقد يكون موثرة كما في الاصابة بالعين والجوهر
ليس جنسا لهذه الاقسام اذ لو كان جنسا لكان ما تحته مركبا من جنس وفصل
وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لان تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها
فلا يكون مركبا والا لزم انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها هف وفيه نظر اذ لا
يلزم من تركيب النفس في الذهن تركبها في الخارج واقسام العرض تسعة بالاستقراء
الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال
اما الكم فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته قيل هذا التعريف دوري
اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والاولى ان يق هو ما يقبل القسمة لذاته اي يمكن

النفس صح

ان تفرض فيه اجزاء وانما قالوا الذاته ليخرج الكم بالعرض مثل محل الكم والحال
فيه الا غير ذلك ويقسم الى منفصل وهو ما لا يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك
والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس
الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها بداية للاخر
فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء
الاخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزئي السطح والسطح
الى جزئي الجسم والآن الى جزئي الزمان والحد والمشترك يجب كونها مخالفة
بالنوع لما هي حد فيه لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين
لم يزد به اصلا واذا فصل منه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا
اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى
الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل
حد مشترك فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة
داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما
الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط كالعدد وذكروا ان الكم
المنفصل منحصر فيه فهذا التمثيل باعتبار الواقع والى متصل فهو ما يكون بين اجزائه
المفروضة حد مشترك قار الذات وهو المقدار كالخط والسطح والثخن اي الجسم

وان اعتبرت بداية لم يمكن اعتبارها
بداية للجزء الاخر

التعليمي والى متصل غير قار الذات وهو الزمان قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان
لزم اتصال الموجود والمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم
وكلاهما محال لان بالبديهة وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها بالبعض في الخيال
كان من قبيل القار واجتماع اجزائه هناك والجواب ان ذلك الامر المتصل
الممتد في الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجهه في الخارج جزم بامتناع اجتماع
اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار والى الكيف وهي هيئة في شيء لا يقتضي لذاته
قسمة يخرج به الكم ولا نسبة يخرج به البواقي ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض
دون الكيف زاد قيد اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وينقسم الى كيفيات محسوسة بالحواس
الظاهرة راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات وغير راسخة
كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات والى كيفيات نفسانية بمعنى انها
تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها
للمجردات من الواجب وغيره وفسرها بعضهم بالمختصة بذوات الانفس مطلقا و
هي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء التعلم وملكات ان كانت راسخة
كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والى كيفيات استعدادية اي التي هي من
جنس الاستعداد فانها مفسرة باستعداد شديد نحو الدفع وللانفعال كالصلابة وتسمى
قوة او نحو الانفعال كاللين وتسمى ضعفا والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة انما تتم بثلثة امور العلم بتلك

وسمى صح

الصناعة والقدرة وبهامن الكيفيات النفسانية وكون الاعضاء بحيث تعسر
عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد اللاانفعال فلم يثبت
قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال و
اللاانفعال الشدة والترجيح خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على
السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للاخر انه بحيث يمكن و
يصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصفت به ذلك الشيء ثم
انه قد يوجد فيه امور تتفاوت بها حال ذلك المقبول بالنسبة الى القابل قربا
وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب
الامكان الزائد ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد
فيكون الشدة المستلزم للرجحان معتبرة في الاستعداد واعلم ان اكثرهم
عدوا الصلابة واللين من باب الكيفيات الملموسة والحق ما ذهب اليه المص
لما ذكره الامام من ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول
الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث
كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان لينا لانهما محسوسان بالبصر
واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك
الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدمي الثاني الشكل
الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة

باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة
ولا صلابة فيه وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاثر
الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية
والكيفيات مختصة بالكميات المتصلة والمنفصلة كالمثلثية والمربعية للسطح والزوجية
والفردية للعدد ولا الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان واما
متى فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او الان ولا الاضافة فهي حالة
نسبية متكررة كالابوة والبنوة فسر بعضهم النسبية بالحاصلة بسبب النسبة ولذا
قال في بيان كون الابوة والبنوة اضافيين ان تولد حيوان من نطفة حيوان اخر
من نوعه نسبة بينهما بواسطتها يعرض لاحدهما حالة نسبية وهي الابوة وللاخرى اخرى
وهي البنوة واقول فيه بحث لانهم عرفوا الاضافة بالنسبة المتكررة وهي نسبة معقولة
بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهوم الاضافة
كونها حاصلة من نسبة فالاولى ان يفسر النسبية بما يكون من جنس النسبة حتى
يرجع الى ما ذكروه ويختصر المؤنة ولا الملك ويقال له الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء
بسبب ما يحيط به اي بكله او ببعضه سواء كان امرا خلقيا كالاهاب اولا و
ينتقل بانتقاله ويخرج به الاين فانه وان كان هيئة حاصلة للشيء بسبب المكان
المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن لكون الان في اي الهيئة الحاصلة
بسبب كونه منعما ومنقبضا ولا الوضع فهو هيئة حالة حاصلة للشيء وقبل ينبغي ان

يق للجسم لئلا ينتقض التعريف بالشكل الذي هو من مقولة الكيف وفيه نظر اذ
لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور
الخارجة بل المعتبر المجموع من حيث هو مع المحدد والمحيط به فلا حاجة الى ما
ذكره وايضا ان اريد به الجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي
بل سائر المقادير عن التعريف وان اريد به الجسم مطلقا فيدخل الشكل العارض
للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لسائر المقادير بسبب نسبة اجزائها بعضها الى البعض
وليس بسبب نسبتها الى الامور الخارجة كالقيام والقعود وقد يطلق على حال الشيء
بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض فقط ولا الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب
تاثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع ولا الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب
تاثره عن غيره الظاهر ان الفعل والانفعال نفس التاثير والتاثر لا هيئة
اخرى تعرض للشيء بسبب التاثير والتاثر كالمتسخن ما دام يتسخن وفيه اشارة
الى ان الانفعال امر غير قار وكذا الفعل ولذا يعبر عنهما بان يفعل او ان ينفعل
ولدلالتهما على التجدد والتقضي ولا الامر المستمر المترتب عليهما فخارج عنهما داخل
في الكيف **الفن الثاني** في العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل على عشرة
فصول **فصل** في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو
لا يكون قابلا للعدم وبرهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته
يلزم منه المحال لان الموجودات باسرها تكون جملة مركبة من آحاد كل واحد منها

ممكن

ممكن لذاته فتكون ممكنا لاحتياجها الى كل من اجزائها الممكنة والمحتاج الى
الممكن اولى بان يكون ممكنا فتحتاج تلك الجملة الى علة موجدة خارجة اي خارجة
عن الجملة والعلم به بديهي اي ضروري فطري القياس وتقريره بان يقال
انها ليست نفس الجملة وهو ظاهر ولا جزئها اذ علة الجملة علة لكل من اجزائها وذلك
لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من
الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك الاول علة للمجموع بل للبعض
فقط وح يلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه وههنا بحث لانه
لا يلزم من امكان الجملة احتياجها الى علة واحدة بالشخص بل يجوز ان يكون
احتياجها الى علل متعددة موجودة لاحاد الجملة مجموعها علة موجدة للجملة فيجوز
ان يكون الممكنات سلسلة غير متناهية يكون الثاني علة للاول والثالث علة للثاني
وهكذا فيكون علة الجملة جزئها وهو مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية
بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض وقد يقال توجيه هذا الكلام فيحتاج كل واحد
منها الى علة خارجة عن سلسلة الممكنات اذ لو لم يكن خارجة للزم الدور او التسلسل
والتصديق بالاحتياج الى العلة بعد ملاحظة الامكان بديهي ولا يخفى عليك انه
غير مناسب للمقام والموجد الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود
واجب الوجود على تقدير عدمه وهو مح فعدمه مح فوجوده واجب **فصل** في ان وجود
واجب الوجود نفس حقيقته ومراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث

اذناها الموجود بالغير اى الذى يوجد بغيره فهذا الموجود له ذات ووجود تغاير
ذاته وموجد تغايرهما فاذا نظر الا ذاته مع قطع النظر عن موجده امكن فى نفس
الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور
والمتصور كلاهما ممكن وهذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها
الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل
معه انفكاك الوجود عنه بالنظر الا ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور
محال والتصور ممكن وهذا حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها
الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير
ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا
حال واجب الوجود على مذهب الحكماء وان اردت مزيد توضيح لما اصلنا ه
فاستوضح الحال مما نورده فى هذا المثال وهو ان المضىء فى كونه مضيئا مثلا ايضا
الادنى المضىء بالغير اى الذى استفاد ضوء من غيره كوجه الارض الذى استضاء
بمقابلة الشمس فهنا مضىء وضوء تغايره وشىء ثالث افاد الضوء الثانية
المضىء بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه
كجرم الشمس اذا فرض اقتضائه بهذه الصورة لضوئه فهذا المضىء له ذات و
ضوء تغاير ذاته الثالثة المضىء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضىء
بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون الشىء مضيئا فان

الضوء

قيل كيف يوصف الضوء بانه مضىء مع ان المضىء كما يتبادر اليه الاوهام
ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له
لفظ المضىء فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضىء بذاته لم نرد
انه قام به ضوء اخر وصار به مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا
لكل واحد من المضىء بغيره والمضىء بذاته بضوء هو غيره اعنى الظهور على
الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فى نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته
بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا و
مظهر لغيره على حسب قابليته لان وجوده لو كان زائدا على حقيقته لكان عارضا

لها

قيل لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب فى ذات الواجب تعالى وفيه بحث اذ التركيب
الممتنع فى الواجب هو التركيب الخارجى لانه موجب للافتقار فى الخارج وهو
موجب للامكان ولا التركيب الذهنى للواجب فلا نم امتناعه لانه لا يوجب
الافتقار فى الخارج بل فى الذهن والافتقار فى الذهن لا يوجب الامكان اذ
الممكن هو ما يحتاج فى وجوده الخارجى الى غيره ولو كان عارضا لها لكان الوجود
من حيث هو مفتقرا الى الغير اى المعروض فيكون ممكنا لذاته مستندا الى علة فلا
بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان الحقيقة يلزم ان يكون موجبة قبل الوجود لان
العلة الموجبة للشىء يجب تقدمها عليه فى الوجود فان العقل ما لم يلحظ كون الشىء
موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له فيكون الشىء موجودا قبل نفسه

نفس تلك

وان كان غير تلك الماهية لزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير في
الوجود هذا خلف وقال المحققين الوجود مع كونه عين الواجب فرانبسط على
هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هو حقيقتها و
عينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية فصل في
ان وجود وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته فان قيل كيف يتصور صفة الشيء
عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه
قلت معنى قولهم صفات الواجب عين ذاته ان ذاته تعالى يترتب عليها
ما يترتب على ذات وصفة معا فانهم قالوا لبيان كون الواجب عين العلم
والقدرة ان ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء بل تحتاج في ذلك الى صفة
العلم التي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة يقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا
بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات
والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق
الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها لا الاول
فلان وجوب الوجود الواجب لو كان زائدا على حقيقته لكان معللا لا لذاته لمثل
ما سبق في العلم والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول وذلك الوجوب

وجودا فاستحال

هو الوجوب بالذات ضرورة فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا
خلف واما الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته لكان معللا لا لذاته والعلة
ما لم يكن متعينة لا توجد فلا يوجد المعلول فيكون التعين قبل نفسه وهو خلف فصل
في توحيد واجب الوجود لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب
الوجود ومتغايرين بامر من الامور وما به الامتياز لا ان يكون تمام الحقيقة
او لا يكون لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان الوجود

وجوب

لاشتراكه خارجا عن حقيقة كل واحد منهما وهو خلف لما بينا ان وجوب الوجود نفس
حقيقة واجب الوجود اقول ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة
واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك
الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود
الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما
في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما حينئذ
يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره اي جزئه
فيكون ممكنا بذاته فيه بحث لما سبق من ان التركيب الموجب للامكان هو التركيب
الخارجي لا الذهني وقيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى
لا يلزم التركيب واجيب بان ذلك يوجب ان يكون التعين عارضا وهو خلاف
ما ثبت بالبرهان واقول يمكن توجيه كلام المصنف بحيث لا يتوجه عليه ذلك بان يقال لو لم

يكن مابه الامتياز تمام الحقيقة فهو لاجزء منها او عارضها وعلى التقديرين
يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا اما على الاول فمن الجنس والفصل واما على
الثاني فمن الحقيقة والتعين وقد يقال ما بينا من ان التعين نفس حقيقة الواجب
يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك
الماهية منحصرا في الشخص بالضرورة واقول فيه نظر لان مبنى هذا البرهان هو بيان
ان واجب الوجود حقيقة واحدة تعينها عينها وهو غير ثابت لما مر لاحتمال ان يكون
هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود وتعين كل واحد منها عينه فلا بد مع ذلك
من اقامة البرهان على التوحيد **فصل** في ان الواجب لذاته واجب من جميع
جهاته اي ليس له حالة منتظرة غير حاصلة لان ذاته كافية فيما له من الصفات
لانها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره فيكون حضور ذلك الغير اي
وجوده علة في الجملة لوجود تلك الصفة وغيبته اي عدمه علة لعدمها ولو كان
كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي هي بلا شرط حضور الغير وغيبته
يجب لها الوجود لانها لا ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان
الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها اي الصفة من حضور غيره لحصوله
بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان مع عدمها
لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات واجب الوجود من حيث هي هي بلا اعتبار
غيبة الغير وههنا بحث اذ لا يلزم من عدم اعتبار امر عدم ذلك الامر واذا

فيما له من الصفات

... انما فصل ان ذاته كافية فيما له من الصفات

لم يجب وجودها اي ذات الواجب بلا شرط لم يكن الواجب واجبا كيف
هذا منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها مع ان ذات الواجب غير كافية
في حصولها لتوقفها على امور مغايرة للذات ضرورة وقيل الاولى في الاستدلال
ان يقال كل ما هو ممكن للواجب من الصفات يوجبه ذاته وكل ما يوجبه ذاته
فهو واجب الحصول اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلانها لو لم يصدق لكان وجود
بعض الصفات بغير الذات فذلك الغير لو كان واجبا لذاته لزم تعدد
الواجب وان كان ممكنا فاما ان يوجبه الذات ويلزم كونها موجبة للبعض
الذي فرضناها غير موجبة اياه من الصفات اذ الموجب للموجب موجب اولا و
يكون وجوده بموجب ثان يوجبه وينقل الكلام اليه فاما ان يذهب سلسلة الموجبات
الى غير النهاية او ينتهي الى موجب يوجبه الذات ويلزم خلاف المفروض والحاصل
ان الذات لو لم يوجب الصفات باسرها لزم احد الامور الممتنعة من تعدد الواجب
والتسلسل وخلاف المفروض فيكون الذات موجبة لجميع الصفات ويحصل
المطلوب واقول فيه نظر اذ لو تم هذا لزم ان يكون كل ممكن موجودا فضلا عن ان كان
صفة للواجب اولا **فصل** في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده
اي ليس نفس الوجود المطلق طبيعة نوعية لوجود هو عين الواجب ووجودات
الممكنات بل هو مقول عليها قولا عرضيا بالتشكيك لانه لو كان مشاركا للممكنات
في وجوده على الوجه المذكور فالوجود المطلق من حيث هو هو لا ان يجب له التجرد

عن الماهية او اللاتجرد او لا تجب لشيء منهما فان وجب له التجرد وجب ان
يكون وجود الممكنات باسرها غير عارض للماهيات لان مقتضى الطبيعة النوعية

مجردا

لا يختلف وهو محال لانا نعقل السبع مع الشك في وجوده الخارجي المناسب ان
يترك هذا القيد اذ الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي فلو
كان وجوده نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا في حالة واحدة
وهو محال المناسب ان يقال لانا نعقل السبع ونغفل عن وجوده فلو كان وجوده
نفس حقيقته او جزئها لكان الشيء الواحد معلوما وغير معلوم في حالة واحدة
او يقال لانا نعقل السبع مع الشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن
الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين وكذا لو كان ذاتيا لها لان الذاتي
بين الثبوت لما هو ذاتي له واعلم ان هذا كله انما يتم اذا كان الماهية معقولة
بالكنه وان وجب له اللاتجرد لما كان وجود الباري تعالى مجردا هذا خلف وان
لم يجب له شيء منهما كان كل واحد منهما ممكنا له فيكون معللا لعلة فيلزم
افتقار واجب الوجود في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات
هف هذه هي الكلمات الدائرة على السن القوم في هذا المقام وقال بعض
المحققين كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من
الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا

في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم
مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا
عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون
الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب
ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون
له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان التعدد ولا الانقسام قائم
بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى
عن التقييد بغيره هو الانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات
الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا انها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته
وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على مناسبتها فالموجود
كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا وقال بعض الفضلاء وكنا نسمعه يقول ان
هذا مذهب الاولين والاخرين من الحكماء المحققين **فصل** في ان الواجب لذاته
عالم بذاته لانه مجرد عن المادة اذ لو كان ماديا لكان منقسما الى الاجزاء فيفتقر
اليها وكل مجرد عن المادة مدرك لما سيجيء في الفصل الثاني لهذا الفصل فهو
عالم بذاته يجب ان يقيد المجرد عن المادة بالقائم بذاته لان الصور العقلية مجردة

زاهر

مع انها ليست عالمة لا الصغرى فظاهرة ولا الكبرى لان ذاته حاصلة عنه
فيكون عالما بذاته لان العلم المراد ههنا هو المرادف للتعقل هو حصول حقيقة
الشي مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك قالوا المدرك لا جزئيا اولا مادي
والاول لا ان يكون محسوسا باحد الحواس الظاهرة او غير محسوس بها والمحسوس لا
ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس اولا فادراكه
التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم ولا غير الجزئي المادي فاما ان لا يكون
جزئيا غير مادي واياما كان فادراكه التعقل فالباري تعالى عالم بذاته **هداية**
يندفع بها ما يتوهم من استحالة علم الشي بنفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون
الا بين شيئين متغايرين بالضرورة تعقل الشي لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل
والمعقول بالذات لان العلم هو حضور حقيقة الشي مجردة عند المدرك سواء
كانت مغايرة له بالذات او بالاعتبار فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
النسبة قطعا وهذا اعم من حضور حقيقة الشي المغاير للمدرك عنده ولا يلزم من
كذب الاخص كذب الاعم ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته والا لكان
لكل من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول هف بالضرورة وقد
يتمسك لاستحالة علم الشي بنفسه بانه يستلزم لاجتماع صورتين متماثلين و
قد يجاب ايضا بان احد الصورتين موجود بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي و
بذلك يتمايزان فلا استحالة وايضا الممتنع هو ان يحل متماثلان في محل واحد

بالذات

لا ان يحل احدهما في الاخر **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بالكليات
لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها اذا كان
قائما بذاته يجب ان يكون عالما بالكليات لا الصغرى فقد مر ذكرها لا
فائدة فيها ذكرها لانها مذكورة بلا دليل ولا الكبرى فلان كل مجرد يمكن
بالامكان العام ان يعقل وهذا بديهي لا اخفاء فيه فان ذاته منزه عن العلائق
المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الا على بعد بها حتى يصير
معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يمكن ان يعقل وحده
يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لا مح فيمكن ان يقارنه اي المجرد
ساير المعقولات في النفس فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول
في العقل مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات
في العقل يمكن ان يقارنه ساير المعقولات لذاته اي بالنظر الى ماهيته سواء
كانت في الخارج او في التعقل لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة
في العقل فان صحة المقارنة المطلقة اي استعدادها متقدمة على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل لكونها اعم من المقارنة في العقل
وصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا
يلزم الدور ولا يتصور مقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم بذاته الا
بان يحصل فيه كحصول الحال في المحل وذلك لانه لما كان قائما بذاته

امتنع ان يكون مقارنا لغيره بحلوله فيه او حلولها في ثالث والمقارنة المطلقة
منحصرة في هذه الثلثة واذا امتنع اثنان منها تعين الثالث ومقارنة
المعقولات في الخارج للمجرد القائم بذاته بحصولها فيه هي التعقل فثبت ان
كل مجرد قائم بذاته يصح ان يكون عالما بسائر المعقولات وههنا بحث لا
اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كان
المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة في
العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات المجرد
المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط لان الذات المجردة بحيث لا يقبل الا هذه
المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية واذا وجد المجرد في الخارج
امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني وتوضيحه
ان ماهية المجرد وان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان وجوديها
متخالفان فجاز ان يكون الوجود الذهني شرطا للمقارنة او الوجود الخارجي
مانعا لها وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في
الخارج قائما بذاته واما ثالثا فلانه ذكره لاستلزامه توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية بل على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة
بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين لا في ذلك الدليل او
بطلان هذه المقدمة وكل ما يمكن للواجب الوجود بالامكان العام يجب

وجهه له والا لكان له حالة منتظرة هف المناسب ان يجعل كبرى القياس
هناك كل مجرد عن المادة يمكن ان يكون عالما بالكليات ثم يضم نتيجة
المقدمتين الى ما ذكره ليحصل المط او ان يق ههنا وكل ما يمكن للمجرد بالامكان
العام يجب وجهه له اذ لو بقي بالقوة لكان خروجه الى الفعل موقوفا على
استعداد مادية لقبول الفيض فيكون ماديا هف فان قيل لو كان البارى
تع عالما بشئ وارتسم فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لانها ممكنة لافتقارها
الى ما يقوم به فيفتقر الى مؤثر هو الواجب اذ لو كان غيره لزم افتقار الواجب في
صفة العلم الى ذلك الغير وقابلا لها لارتسامها فيه وهو مح لان القابل هو الذي
يستعد للشئ والفاعل هو الذي يفعل الشئ والاول غير الثاني لامكان تعقل
كل منهما مع الذهول عن الاخر فيلزم التركيب لو كان قابلا وفاعلا قلنا لم لا يجوز
ان يكون الشئ الواحد مستعدا للشئ التصوري اي الصورة ومفيدا له وهذا
لان معنى كونه مستعدا للشئ انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه
متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان اقول السؤال والجواب
لا يطابقان في الظ لان محصل السؤال ان القبول غير الفعل فلو كان الواجب
قابلا وفاعلا يلزم التركيب فيه فحق الجواب ان يق انما يلزم التركيب لو كان
الفعل والقبول جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى
الصورة نعم لو كان السؤال ان القبول مناف للفعل فلو كان الواجب قابلا و

فاعلا لزم اجتماع المتنافيين فيه يكون لهذا الجواب وجه واعلم ان العلم
بالاشياء قسمان احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صورة الاشياء في المدرك
والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا
والامور القائمة بنا اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم
بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف
الشيء على اخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله
عنده والظاهر من كلام المصنف انه ذهب الى انه علمه تعالى بالارتسام واكثرهم ذهبوا
الى ان علمه حضوري وبهذا التشكك في العلم بالمعدومات واحوالها خصوص
الممتنعات اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقيل تلك المعدومات
مرتسمة في العقول الحاضرة عند الباري تعالى فتلك المثل ايضا حاضرة عنده
ومن اعتقد ان علم الباري تعالى بالاشياء نفس ذاته اعتقد نفي العلم بالحقيقة
اذ لا علم الا بالارتسام وفيه نظر اذ الحصر ممنوع **فصل** في ان الواجب لذاته عالم
بالجزئيات المتغيرة على وجه كلي وبالجزئيات الغير المتغيرة من حيث هي جزئية
لانه يعلم اسبابها علما تاما اي من جميع الوجوه فوجب ان يكون عالما لها
لان من يعلم العلة علما تاما وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان
عالما بها علما تاما لكن لا يدركه اي الجزئيات مع تغيرها والا لكان يدرك
منها انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون

لكل

لكل واحد منهما اي الوجود والعدم صورة عقلية على حدة وواحدة من الصورتين
لا يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات من صورة الى صورة
هف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة بل يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه
كلي ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم
بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا
انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزام التغير وبطلان
هذا الانتفاء ظاهر فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم
المذكورة علمه بها ايضا وقد التجأوا المدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع
هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع
اطرادها وذلك محال لا يستقيم في العلوم اليقينية كما يعلم الكسوف الجزئي بعينه بان
تقول فيه انه كسوف يكون بعد حركة كذا من كذا شماليا بصفة كذا وهكذا الى جميع
العوارض الكلية لكنك ما علمته جزئيا لانك ما علمته لا يمنع الحمل على الكثيرين وهذا العلم
الكلي غير كاف للعلم بوجود ذلك الكسوف المشخص في هذا الوقت ما لم ينضم اليه
المشاهدة والتخيل بل المشاهدة والتخيل بهما العلم بذلك ولما لم يكن الحاصل في
حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي قال صاحب المحاكمات
المراد بقولهم انه تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلي انه لا يعلمها من حيث ان بعضها
واقع في الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا

عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وهذا كما انه تعالى لم يكن مكانيا كان
نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها
بعيدا وبعضها متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على
السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا
وكذا الامور الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له
كل في وقته وليس في علمه كان وكاين وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده
في اوقاتها بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط
بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها فصل في ان
الواجب مريد وجوده للارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدا وهو خير غير
مناف لماهيته فائض من ذات المبدا وكماله المقتضي لفيضانه فذلك الشيء
مرضي له وهذا هو الارادة ولا جهة فاعلم انه افادة ما ينبغي لا لعوض اصلا و
اورد عليه ان كلا من الدواء المصحح والمزيل للمرض مفيد لما ينبغي لا لعوض
مع انه ليس بجواد واجاب عنه المحقق في شرح الاشارات بان الجود هو
افادة ما ينبغي بالذات لا بالعرض والدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن
ملائمة له او مضادة للمرض ثم انها يوجب الصحة وازالة المرض فهو لا يفيد الا
وفيه نظر لان افادة الدواء بالقياس الى الصحة او ازالة المرض وان لم يكن

للاشياء

الصحة وازالة المرض

افادة اولية لكنه يفيد بالذات تلك الكيفية الملازمة الملائم للطبيعة والمضادة
للمرض وهي امر مؤثر مرغوب فيه فوجب ان يكون الدواء جوادا بالقياس
اليها والحق الجواب ان القصد معتبر في مفهوم الجود فقول الواجب لذاته
لا ان يفعل لقصد وشوق الى كمال لانه نظام الخير فوجد الاشياء على ما ينبغي لا
لغرض وشوق المناسب ان يقال لا ان يفعل لقصد وشوق الى كمال اولا الاولى
مع لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر والقسم الثاني حق فهو الجواد
لا يقال الفعل الخالي عن الغرض عبث لانا نقول العبث ما كان خاليا عن الفوائد و
المنافع وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح راجعة الى المخلوقات لكنها ليست
اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا وعللا غائية له
حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله الفن الثالث
في الملائكة وهي العقول المجردة وقد يطلق على النفوس الفلكية وغيرها ايضا
ويشتمل على اربعة فصول فصل في اثبات العقل وبرهانه ان الصادر عن المبدا
الاول انما هو الواحد لانه بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه والبسيط لا يصدر عنه
الا الواحد كما مر وذلك الواحد لا ان يكون الهيولى او صورة او عرضا او نفسا
او عقلا لم يتعرض للجسم من اقسام الجوهر لانه مركب من الهيولى والصورة
لا جائز ان يكون هيولى لانها لا يتقوم بالفعل بدون الصورة فلا يكون علة
للصورة والصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه لا بواسطة او

او يفعل

نقول

غائية

بغير واسطة ولا جائز ان يكون صورة لانها لا تتقدم بالعلية على الهيولى
لما مر ولا جائز ان يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذي قام
به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط وجوده ولا يجوز ان يكون ذلك العرض
صفة قائمة بذات الواجب لان صفاته عين ذاته ولا جائز ان يكون نفسا
والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو مح اذ النفس هي التي تفعل بواسطة
الاجسام فتعين ان يكون عقلا وهو المط فيه نظر من وجوه متعددة يظهر عليك
بعد تذكر السوابق وايضا لا نسلم ان الواجب واحد من جميع الوجوه
بل له جهات اعتبارية كالسلوب ويجوز ان يكون تلك الجهات شروطا
لتاثيره فيتعدد آثاره لجواز والعق واثار المع الاول بحسب جهاته الاعتبارية
وايضا لا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد يؤثر بدونها وبعض
(بدون البدن خ ل)
خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا
به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل
الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله
والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان
يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون
الآلة فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه ان المؤثر بلا واسطة في الافلاك
المتكثرة المعلومة وجودها بشهادة اختلاف حركات الكواكب بالرصد لا

ان يكون عقلا واحدا او فلكا بان يكون بعضها مؤثرا في بعض او عقولا متكثرة
(واحدا او افلاكا متكثرة)
واحدا او افلاكا متكثرة فضرورة صدور جميع الافلاك من عقل واحد لما بينا ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني والثالث لان الفلك لو كان
علة لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس
لا سبيل الى الثاني لانه اي المحوي اخس لانه اقرب جرما من الحاوي الى العناصر
القابلة للكون والفساد وهي اخس من الافلاك الغير القابلة لها والاقرب الى
الاخس اخس من الابعد منه واصغر فيه بحث اذ ربما كان المحوي اكثر ثخانة
بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي
اطول منه قطرا والاخس الاصغر استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم
لا يخفى عليك ان هذا خطابي لا عبرة به في المقامات البرهانية ولا جائز ان يكون
الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي متاخرا
عن وجود الحاوي لان وجوب وجود المع متاخر عن وجود العلة واذا كان كذلك
فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته بل
يكون ممكنا والا لكان موجبه اي المحوي معه اي وجود الحاوي لا متاخرا عنه في
(وجوب)
المرتبة هف واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي اي مرتبة وجوده ممكنا كان
وجود الخلا ممكنا لذاته في تلك المرتبة لان وجود الخلا في داخل الحاوي وعدم
المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس

(لا يجوز ان يكون نفسا واحدا او اجراما [illegible])

الامر في التصور ايضا فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان
الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فوجود الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود
الحاوي ووجوبه كما ان عدم المحوي كذلك في ضرورة ان وجود الخلاء ممتنع
لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف و
وفيه تحقيق لا نسلم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا اذا فرضنا عدم
الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء
الاخر اعني وجود الخلاء اقول فيه بحث لان عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن
فيه متلازمان كما بينا ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا لكن يمكن المناقشة
بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فوجود الخلاء وان استلزم
عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما
وفيه تحقيق يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير
كالواجب ومعلوله الاول فلا يلزم من امكان احدهما في مرتبة امكان
الاخر فيها فان قلت كيف جاز ان يتخالف المتلازمان في الوجوب مع ان
الواجب بالغير يجوز ارتفاعه دون الواجب بالذات فيلزم امكان الانفكاك
بينهما قلت امكان ارتفاع احدهما نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه
عن الاخر وانما يقتضيه امكان ارتفاعه نظرا الى الاخر فظهر ان المؤثر في الافلاك
عقول متكثرة قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الافلاك نفسا او عرضا واجيب

عن الاول بان المؤثر لو كان نفسا لكان تاثيرها فيه بواسطة الجسم بالطبع
على الفلك فهو لا حاو بالنسبة اليه او محوي وتبين بطلانهما بما ذكرنا وعن الثاني
بان العرض اضعف من الجوهر والاضعف يمتنع ان يكون علة للاقوى وبانه
لو كان مؤثرا في الفلك لاحتاج ذلك العرض في تاثيره الى المحل فمحله ان كان
فلكا او نفسا لزم منه ما لزم من كون المؤثر فلكا او نفسا وان كان عقلا
لزم منه المطلوب لافتقار كل واحد من الافلاك حينئذ الى عرض قائم بعقل على حدة
لامتناع قيام الاعراض المتعددة في الحقيقة بعقل واحد لاستلزامه تركب العقل
فيتعدد العقول بحسب تعدد الافلاك وهو المطلوب فتامل هداية لما كان مظنة
ان يعارض الدليل القائم على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي بان يقال الحاوي
للفلك مثلا اي الفلك الاعلى وسبب المحوي اي العقل الثاني معا لكونهما معلولي
علة واحدة هي العقل الاول كما سيجيء والعقل الثاني متقدم بالعلية على المحوي
فيلزم تقدم الحاوي على المحوي بالعلية لان ما مع المتقدم متقدم اجاب
بان الحاوي وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا مع ان السبب متقدم على
المحوي ولكن الحاوي ليس بمتقدم على المحوي لان السبب متقدم بالعلية
وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون
متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما بالعلية والا لزم اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص فكان محتاجا الى كل منهما للعلية و

الذي هو آلة لها في صدور افعالها عنها واذا كان كذلك لزم تقدم ذلك الجسم

وتستغنيا من كل منهما بالنظر الى الاخر هف **بداية** لما سبق الى البعض الاوهام ان الخلا ممكن لان كلا من الحاوي والمحوي ممكن لذاته فيجاز عدمهما فهو مستلزم لامكان الخلا اجاب بان الحاوي والمحوي كل منهما ممكن لذاته ولكن ذلك لا يقتضي الخلا لان الخلا لا يلزم من ذلك اذ الجرم الذي في جوفهما يكون هو المحدد للجهات على تقدير انتفائهما فحال ما وراء ذلك على تقدير انتفائهما كحال ماوراء محدد الجهات وكما ان ماوراء المحدد ليس بخلاء ولا ملاء اذ لا امكان هناك فكذا حال ماوراء الجرم المذكور وعلى ذلك التقدير فلا يلزم من انتفائهما الخلاء وانما يلزم الخلاء من اجتماع وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير ممكن لان الحاوي ووجوب المحوي متلازمان **فصل** في ازلية العقول وابديتها الازلي ما وجد في الازل وهو الزمان الغير المتناهي من الجانب الماضي والابدي ما وجد في الابد وهو الزمان الغير المتناهي من الجانب المستقبل اما كونها ازلية فلوجهين احدهما وهو المذكور ان واجب الوجود مستجمع لجميع ما لا بد منه في تأثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف فيه ايهام للكثرة في علة العقل الاول والمناسب ان يقال الواجب بانفراده علة تامة لمعلوله الاول اذ لو افتقرت الى غيره فان كان مقارنا له كان صفة زائدة على ذاته وهو خلاف مذهبهم وان كان منفصلا عنه كان ممكنا معلولا له سابقا على ما فرضناه معلولا اول هف و العقول ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد منه في تأثير بعضها ببعض لان كل ما يمكن لها

فهو حاصل بالفعل والا لكان الشيء عنها حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون هي اي العقول بمقارنتها الحادث المادي مادية هف ويلزم من ازليتها ازلية المع لان المع يجب وجوده عند وجود علته التامة ويمكن ان يستدل بان العقل لو كان حادثا زمانيا لكان ماديا لان كل حادث مسبوق بمادة هف واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها فيكون الباري تعالى او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث لان الامور المعتبرة في وجود كل منها المغايرة لذات العلة احوال لذات العلة مقارنة لها هف **فصل** في كيفية توسط العقول بين الباري تعالى وبين العالم الجسماني قد مر ان واجب الوجود واحد ومعلوله الاول هو العقل المحض والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة فيكون مبادئها كثرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود اذ لو كان الكثرة فيه من حيث انه صادر عن الواجب لزم صدور الكثرة عن الواجب بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها وواجب الوجود لعلتها فيلزم وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته فيكون باحد هذين الاعتبارين مبدأ للعقل الثاني وباعتبار الاخر مبدأ للفلك الاعظم والمع الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي اشرف في العقل فيكون بما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل

الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للفلك الاعظم قال الامام في
الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوبه وجعلوه علة
لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوبه وامكانه
علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه
بالغير وامكانه لذاته وقالوا الصادر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر
عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر فلك و
تارة من اربعة اوجه فزاد واعلمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى
الفلك وعلمه علة لصورته واعترض ههنا بما سبق الاشارة اليه من ان
هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدر المعلولات الكثيرة فذات الواجب
تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد
ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور ورد بان ثبوتها لا يتوقف
على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير فلا دور والظاهر ان سلب شيء
عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين ولا الاضافة بين شيئين فلا
فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما ويمكن ان يبين كيفية تكثير الجهات المقتضية
لامكان صدور الكثرة عن الواحد على وجه لا يرد ذلك بان يق اذا فرضنا

مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن
د فيكون في ثاني المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان
يصدر عن ب بالنظر الى الشيء آخر فصار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من
الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج
د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن ا فل بالنظر الى
ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة
صار في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوز هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة هذا ما ذكر المحقق في شرح الاشارات
موافقا لما في التلويحات وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك
وكل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ
الفياض والمدبر لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال لكثرة فعله
وتاثيره في العناصر ويسمى بلسان الشرع جبرئيل فيصدر عنه الهيولى العنصرية
والصورة الجسمية والصورة النوعية المختلفة بشرط استعداد الهيولى للقبول

العنصرية وليس استعداد الهيولى لقبول الصور من جهة العقل المفارق
والا لما تغير الاستعداد اذ العقل ثابت لا تغير فيه بل استعدادها بسبب
الحركات السماوية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة
يختلف بها استعدادات هيولى العناصر فهنا حركة حادثة يستدعي وضعا
حادثا يقتضي حدوث استعداد في الهيولى موجب لفيضان صورة حادثة
من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث مسبوق بشرط سابق حادث
المناسب ان يقول مسبوق بحادث لان الحركات المحدثة ليست بسابرة الحوادث
لا ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم
لزم دوام الحادث فتعين الثاني وهكذا الحوادث لا الى نهاية على الاجتماع
او على التعاقب لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع امور لها ترتيب في
الوجود بلا نهاية وهو محال فقبل كل حركة حادثة هذا غير ظاهر مما ذكره
وقبل كل حادث حادث لا الى اول ههنا بحث اذ الحصر المذكور انما يتم
اذا اقيم الدليل على نفي حادث هو اول الحوادث واذا تبين ذلك
فكل ما ذكره مستدرك والدليل على نفي ذلك ان العلة التامة للحادث
لا يجوز ان يكون قديمة بجميع اجزائها والا لزم قدم الحادث فالعلة التامة
للحادث مشتملة لا محالة على جزء حادث وهذا الجزء الحادث من العلة التامة
له ايضا علة تامة مشتملة على جزء حادث وهكذا الى غير النهاية قالوا

الحركة الفلكية حادثة مستمرة في ذاتها مستلزمة لتجددات انتقالية وضعية
بلا بداية وهي عالمي القدم والحدوث ولولاها لم يتصور ارتباطاحدهما بالاخر (الواسطة بين)
لان الحادث لا يكون له علة تامة باسرها قديمة والقديم ان كان علة تامة
لشيء لا يتخلف عنه معلوله فلا بد في حادث سلسلة علله الى قديم ولا يتسلسل
في سلسلة معلولاته الى حادث بل لا بد هناك من امر ذي جهتين استمرار
وعدم استقرار فمن حيث استمراره يستند الى القديم ومن حيث استقراره (استمرار)
المتجدد والمتعاقب لا الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم فان
قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود قلنا لانا اذا اخذنا
جملتين احدهما من مبدا معين لا الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة
واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزائدة بان يقع الجزء الاول من الجملة
الثانية بالجزء الاول من الاولى والثاني بالثاني وهلم جرا فاما ان يطابقا الى
لا غير النهاية بان يكون بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة
الثانية او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص
في عدة الاحاد وهو محال فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية
والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب
ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين في الجهة التي فرضناهما غير متناهيين
فيها وانما اعتبروا قيدي الاجتماع في الوجود والترتب لان الاحاد اذا

لم يكن موجودة معا في الخارج كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع
آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة
في الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين
بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن
وكذا اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما كالنفوس
الناطقة لا يتم التطبيق اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول وكون الثاني
بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا الى ان يقع آحاد كثيرة
من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من
الاولى واعتبر بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما
لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر
الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم او العقل واستوضح ما صورناه
لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى
فلك في الاول اذا اطبقت طرف احدى الجملتين على طرف الاخر كان
ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال
في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها وتفريقها
ووقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا

كان

كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادها
ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في
ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع ذلك
الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية
الموجودة معا محال مطلقا سواء كان بينها ترتب او لا **خاتمة** في احوال النشأة
الاخرة للنفس الناطقة وفيها ستة هدايات لازالة اوهام المنكرين لما
تبين فيها **هداية** النفس بعد خراب البدن اما ان تفسد او تتعلق ببدن
اخر على سبيل التناسخ او تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول اذ النفس
لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء بمنزلة المادة يقبل الفساد وشيء
بمنزلة الصورة يفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل اي الفاسد
فان الفاسد لا يبقى مع الفساد والقابل للفساد يجب ان يكون باقيا
معه لوجوب بقاء القابل مع المقبول وفيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء
للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على
قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك
الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه
العدم الخارجي كان ذلك العدم الخارجي قائما به في العقل على معنى انه
متصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء و

قبول عدم قائم بذلك الشيء فيكون مركبة هف قيل انما يلزم تركبها
لو كان محل امكان الفساد داخلا فيها وهو ممنوع لجواز ان يكون امرا
خارجا عنها مباينا لها وهو البدن فان البدن كما جاز ان يكون محلا
لامكان وجودها وحدوثها كما مر جاز ايضا ان يكون محلا لامكان
عدمها وفسادها وقد يجاب بان النفس الناطقة وان كانت مجردة في
ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل
كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس
للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا
لاستعداد وجودها من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها
به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا
الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث
انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد
منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون
مستعدا لما هو مباين له بالبديهة ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن
محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس

مقارنته له لا من حيث ذاتها

[illegible] بالبدن لا من حيث وجودها في نفسها

ل

من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها
مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها
عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى عدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد مر ان الشيء
قيامه بالبدن فظهر ان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان فساد النفس
مع انه محل لامكان وجودها كما سبق الى التناسخ لان النفوس حادثة مع حدوث
الابدان على ما مر فيكون التناسخ محالا لان البدن الصالح للنفس كاف
في فيضان النفس عن مبدأ الفياض فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به
نفس اخرى على سبيل التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان
له قيل عليه انحصار شرط فيضان النفس عن مبدئها في حدوث استعداد
بدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن
لتعلق النفس به نفسا موجودة وقد يطلب برهانه في حال كمال ذلك الاستعداد
فلا يفيض حينئذ نفس اخرى عن المبدأ لانتفاء شرط الفيضان وهو مح
بالبديهة اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا واحدا فظهر
القول ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق وههنا بحث لان ما ذكره لبطلان
التناسخ موقوف على حدوث النفس وبيانه على ما ذكره فيما قبل موقوف على
بطلان التناسخ كما اشير اليه فيلزم الدور وقد يستدل لبطلان التناسخ

[illegible] انقطاع تدبيرها [illegible] لعدمها في نفسها

من بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن اخر لزم ان يتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي
كما كان واللازم باطل قطعا واعترض عليه بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق
بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد
منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان
لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة وظاهر ان التالي
باطل بالمشاهدة فانه يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها
الا في اعصار طويلة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد
مثلها فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم
تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجمع على بدن واحد نفسان او لم يكن
هناك الا نفس واحدة كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق
النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والكل ظاهر البطلان واعترض
عليه بانه انما يلزم ما ذكر لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما
اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان يكون لا يتعلق نفوس
الهالكين الكثيرين او يتعلق بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل
فلا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او الالم

بالجهالات شغل **هداية** اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فائدة
الحيثية ان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء المر اذا علم ان
فيه نجاة من الهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل مناف
من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه مناف فانه الم كالحلو عند الذوق والنور
عند البصر والملائم للنفس الناطقة ادراك المعقولات بان يحصل النفس
من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول فان تعقله على ما هو عليه
غير ممكن لغيره وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته بريء عن النقائص
منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول
المجردة والنفوس الفلكية والاجرام الجرم الجسم الالهية ثم اكثر استحالة في
السماوية والكائنات العنصرية حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور
جميع الموجودات على الترتيب الذي هو لها في نفس الامر فيكون عالما
عقليا مضاهيا للعالم الموجود كله وللنفس الناطقة كمال اخر وهو ان يستعمل
العدالة اي التوسط بين الافراط والتفريط وهي العفة والشجاعة والحكمة
التي هي اصول الاخلاق الفاضلة فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية
والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة العقلية فاذا حصلت لها
هذه الكمالات العلمية والعملية وادركتها من حيث انها كمالات لها وهي مؤثرة

عندها التذت بها لاتح وهذا الادراك حاصل له بعد الموت ايضا فيكون
اللذة حاصلة لها بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل بعد
الموت لان النفس لا تحتاج في تعقلاتها الا الآلة الجسدانية فيكون
تعقلاتها حاصلة بعد الموت بل ينبغي ان يزداد تلك التعقلات قوة و
كمالا بمفارقة النفس عن البدن لتخلصها عن كدورات المادة التي تصدّها
عن ظهور خواصها فيكون اللذة العقلية حاصلة بعد الموت وهي الحمد و
اشرف من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات
الحسّ والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول
فلان مدركات الحسّ ليس الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم
والروايح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل هي ذات
الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن
البيّن ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الاخر واما الثاني فلوجهين
احدهما ان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء حتى يميز بين ماهية الشيء
واجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس
الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغا ما بلغت ويميز بين الخارج
اللازم والمفارق وبين اللازم بواسطة او بغير واسطة واما الادراك
الحسّي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما

ان

ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية وعدم
حصولها اي اللذة الكاملة بالتعقلات حالة تعلق النفس بالبدن
انما كان لقيام الموانع وهي التعلقات البدنية والعلايق الجسمانية
من الشهوانية والاخلاق الذميمة كما ان المريض الذي يغلب عليه مرة
الصفراء لا يلتذ بالحلو بل يكرهه هداية الالم ادراك المنافي من حيث هو
مناف والمنافي للنفس الناطقة انما هو الهيئة المضادة للكمال من
الجهل المركب والخلق المذموم فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت
فيها الهيئات المضادة للكمال ادركت المنافي من حيث هو مناف فيعرض
لها الالم العقلي وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات
منغمسة في العلايق البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب المادية
العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تبال لنقصانها وفوت كمالاتها
بل ربما تجتنب اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاقت
الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت
كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعور الاشقى فيه الناس هداية
النفس الكاملة بتصورات الحقايق الاشياء وبالاعتقادات البرهانية
الجازمة المطابقة الثابتة اذا حصل لها التنزه عن العلايق الجسمانية و
الهيئات الردية اتصلت بعد مفارقة البدن بالعالم القدسي في حضرة

رب العالمين في مقعد صدق الاضافة الا الصدق لتحققه او للتنبيه
على ان النفس له بصدق القول والنية عند مليك مقتدر قال الله تعالى
الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
فان لم يحصل له التنزه عن العلايق الجسدانية بل بقي فيها الهيآت البدنية
وميلها الى الشهوات يصير بسبب تلك الهيآت والميل محجوبة عن الاتصال
بالسعادة وبقي مشتاقة الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق
المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول فيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا
الامر لازما بل امر عارض غير لازم فيزول الالم الذي كان لاجله قال
صاحب التلويحات الجهل المركب هو الذي لا يرجى فيه النجاة بل شاير
ما كان بسبب عوارض فيزول ولا يدوم واعترض عليه بان النفوس
ذوات العقاير الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان
جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقاير الباطلة ايضا
عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها
كما لو لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة واجيب بان النفوس
الكاملة تصور المعقولات فيها على ما هي عليه وانما تلتذ لشعورها بما اكتسبته و
وجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط
فصارت مع ذلك ذوات بهجة وتم بذلك التذاذها ولا التي تمتت

بمثله

همزة

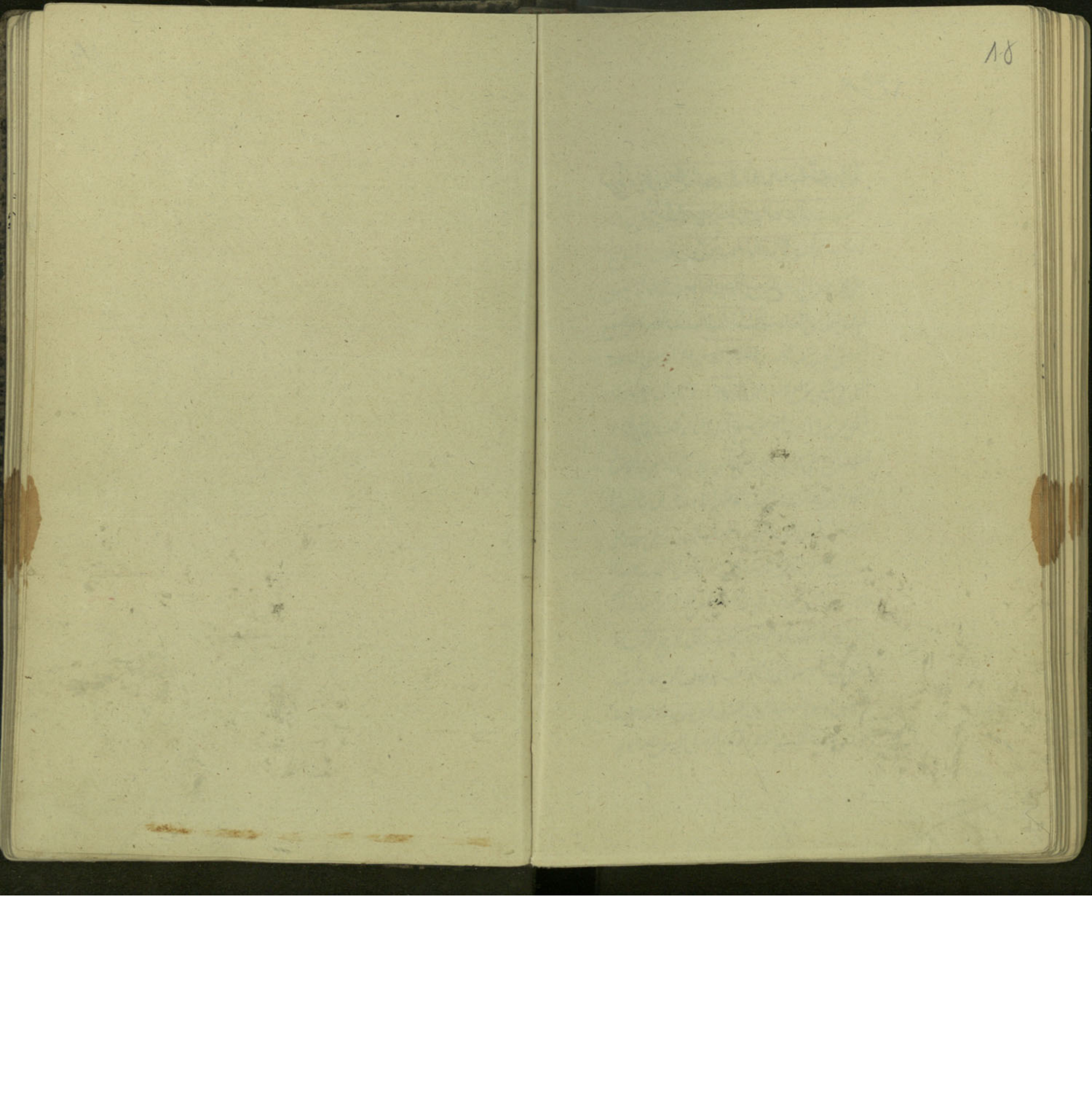
اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وجبت الوصول الا ما ادركته
فانها لا محالة تفقد بالموت ما رجيته فتحتجب وتصير معذبة بفقدان ما رجت الوصول
اليه لا يزول الجزم عنها **هداية** النفوس الناطقة الساذجة اذا ظهر لها
ان من شانها ادراك الحقايق بكسب المجهول متعلق بقوله ظهر من المعلوم
لزم لها من هذا الكسب شوق الا الكمال لكن ذلك الشوق كامن فيها
لا يظهر ظهورا تاما معتدا به ما دامت متعلقة بالبدن لان العلايق البدنية
تلبسها عن ذلك الشوق فاذا فارقت وظهرت شوقها ظهورا تاما وليس
معها سبب الكمال والته اي البدن وقواه يعرض لها الالم العظيم
بملاحظة تلك سلبها عن اكتساب الكمال مدة تعلق بالبدن واشتغالها
بتحصيل ما كانت صارفة عن الاكتساب من اللذات الحسية والوهمية و
هو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع اي تعلق على الافئدة اي اوساط
القلوب **هداية** النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشرف ولا اشتياق
اليه ايضا اذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيآت البدنية الردية
حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لسلامتها عن الم
الشوق والهيئة المضادة فكانت البلاهة اوسط اي اقرب الى الخلاص
من فطانة بتراء اي ناقصة يوجب مجرد الشوق قال النبي ص اكثر اهل
الجنة البله ولا اذا لم تكن خالية عن البدنية فاشتاقت الى مقتضيات

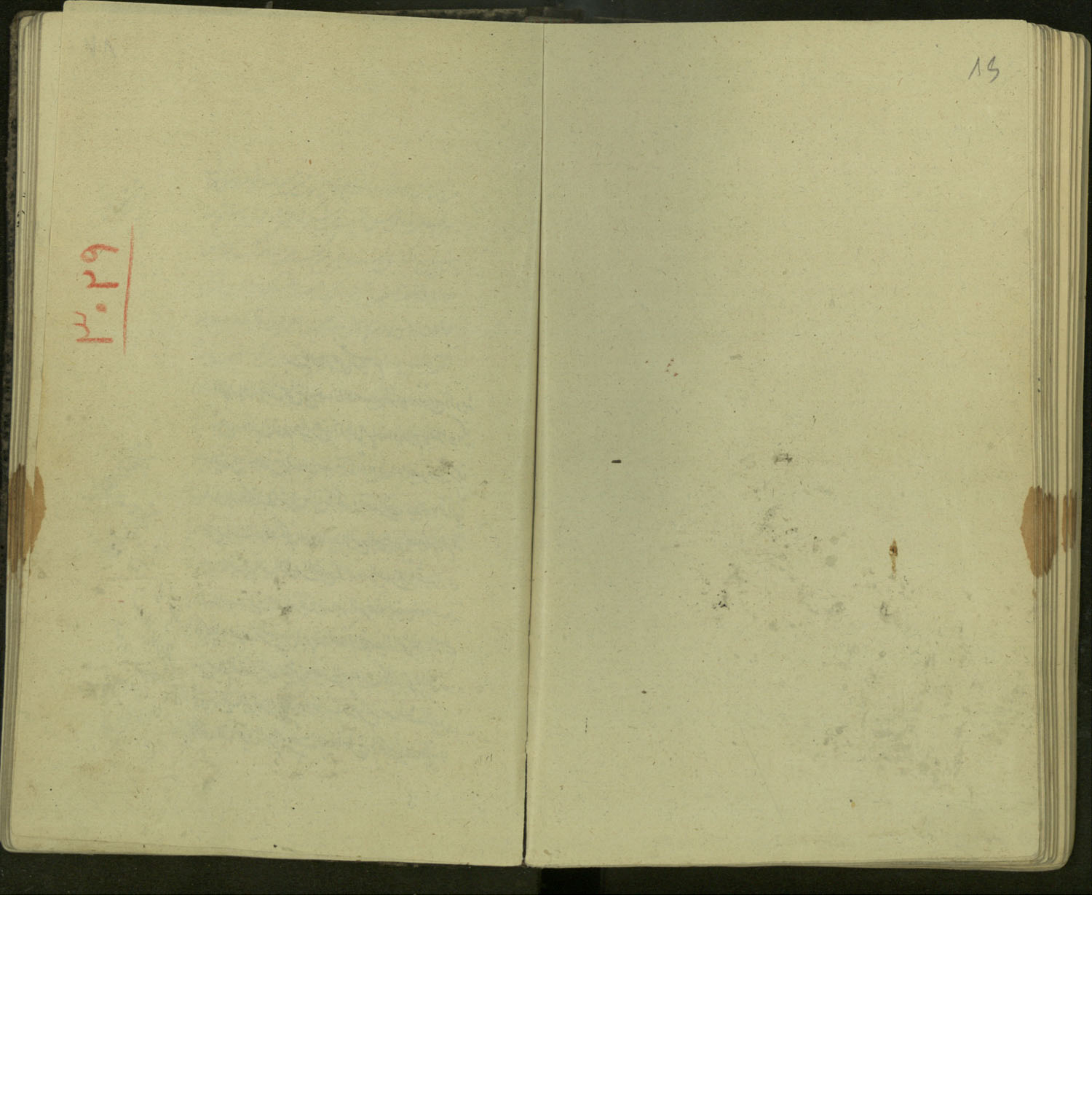
الهيآت

تلك الهيآت فيتألم بفقدان البدن الذي به كان متمكنه من تحصيل تلك
المقتضيات ويبقى في ذكر الهيولى مقيدة بسلاسل العلايق فيكون في غصه
وعذاب اليم لكنه غير دائم هذا هو المشهور بين الجمهور وقال اهل التناسخ انه
يبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي خرجت قوتها الى الفعل و
لم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع
العلايق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناطقة
التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها يتردد في الابدان الانسانية و
ينتقل من بدن الى بدن اخر حتى يبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها و
اخلاقها وحينئذ يبقى مجردة ومطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال
نسخا وقيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان مناسبة في
الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل
ربما نزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن
والبسائط ويسمى فسخا وفرقة هي متعلق ببعض الاجرام السماوية للاستكمال
ومن اراد الاستقصاء والوقوف على مذهب الحكماء فليرجع الى كتابنا
المسمى بزبدة الاسرار ظني ان الواجب على طالب الحق مطالعة كتب
الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول قدس سرهما ووقف عليهما
طرا عن قدرنا كالكبريت الاحمر وتوفيق الوصول اليه من الله الاكبر

حو ١٦٨

قد فرغ من تحرير هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب في شهر محرم الحرام
سنة ١٠٦٢ من هجرة النبوية صلى الله عليه وآله
قد تمت كتابته في يوم الخميس الثامن
والعشرون من شهر ربيع
الثاني سنة ١٢٧٠ على
يد احقر الطلاب
علي بن ملا
جعل
غفر
لها
م





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه واوجدنا
من عباده الذين آتاهم رحمة من عنده وعلمهم من لدنه وهداهم الى صراط الحق
باليقين وجعل لهم لسان صدق في الآخرين والصلوة على خير من
انزل اليه الكتاب واشرف من اوتي الحكمة وفصل الخطاب محمد وآله الفائزين
من ميراث النبوة والحكمة بالحظ الاوفى والقدح المعلى عليهم السلام ولهم الرضا
وبعد فيقول العبد الذليل المحتاج الى غفران ربه الجليل محمد الشيرازي
الملقب بصدر الدين جعل الله قلبه منورا بنور المعرفة واليقين هذه رسالة
اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية والمعالم القدسية التي انار الله بها قلبي
من معالم الرحمة والنور ولم تكن وصلت اليها ايدي افكار الجمهور ولا يوجد
شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزانة احد من الفلاسفة المشهورين
والحكماء المتأخرين المعروفين حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئا ولم ينالوا

من هذا النور الا طلا وفيا اذ لم يؤتوا السبوت من ابوابها فحرموا من سراب
بسرابها بل هذه قوابس مقتبسة من مشكوة النبوة والولاية مستخرجة
من ينابيع الكتاب والسنة من غير ان يكتسب من مزاولة كتب الباحثين
او مزاولة صحبة المعلمين ذكرتها ليكون تبصرة للسلاك الناظرين وتذكرة
للاخوان المؤمنين ولئن كانت شنعة للجهال والجاهلين وغيظا للاعداء نور
الحكمة واليقين واولياء ظلمات الشياطين المطرودين ولكني اعتصمت بوجه الله
القديم واوليائه من شر عداوة المعاندين واحتجبت بملكوته العظيم وانواره من
ظلمات اوهام المعطلين الهي لئن افتخرت فبما انعمت علي وقدمت واما بنعمة ربك
فحدث ولئن اسات او ظلمت نفسي فقد استغفرت وقد قلت ومن يعمل سوءا او يظلم
نفسه يجد الله غفورا رحيما وهذه المسائل المرسومة في هذه الرسالة الموسومة
بالحكمة العرشية بعضها يندرج في الايمان بالله وبعضها يندرج في العلم
باليوم الآخر وهذان العلمان المشار اليهما في كثير من آيات القرآن بالايمان
بالله وباليوم الآخر هما اشرف العلوم الحقيقية التي بها يصير الانسان من
حزب ملائكة الله المقربين وبانكارها وجحودها يقع في ضلال مبين ويخرج عن زمرة
المؤمنين ويحتجب عن جلال رب العالمين ويحشر مع الشياطين كلا بل
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فهذا اوان
الشروع في عرض هذه الانوار على صحائف الاذهان والافكار وبحول الله

كتبنا المبسوطة في اقامة الحجة والبرهان على كل من المسائل والانظار الا
اشارة خفيفة يكتفي بها للقرائح اللطيفة ويهتدي بها النفوس المتوقدة
الشريفة ونوردها في مشرقين **المشرق الاول** في العلم بالله واياته وصفاته
واسمائه واياته وفيه قواعد في تقسيم الموجود واثبات اول

الوجود ان الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء
غير الوجود من عموم او خصوص او حد او نهاية او ماهية او نقص او عدم وهو
المسمى بواجب الوجود ونقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من
الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم اما بيان اللزوم فلان غير
حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود خاص مشوب بعدم او قصور وكل
ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو اخذت نفسها مجردة
لم تكن نفسها نفسها فضلا عن ان تكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع
على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود
ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية اخرى وكل خصوصية غير الوجود
فهو عدم او عدمي وكل مركب متاخر عن بسيطه مفتقر اليه والعدم لا دخل
له في موجودية الشيء وتحصله وان دخل في حده ومفهومه وثبوت كل مفهوم
لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على
وجود ذلك الشيء والكلام عايد اليه فيتسلسل او ينتهي الى وجود بحت لا يشوبه

عن الوجه

بى

شيء فظهر ان موجدية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء
غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة امكانية
ولا ماهية ولا يشوبها عموم جنسي او نوعي او فصلي او عرض عامي او خاصي
لان الوجود متقدم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات وما لا ماهية له
غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته
ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه
كمال ذاته وكمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف
له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه الا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية
ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو لان وحدته ليست وحدة شخصية توجد
لفرد من طبيعة ولا نوعية ولا جنسية توجد لمعنى كلي من المعاني وماهية من الماهيات
ولا ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدة من الاشياء قد صارت بالاتحاد في الوجود
او الاجتماع شيئا واحدا ولا ايضا اتصالية كالمقادير والمتقدرات ولا غير
ذلك من الوحدات النسبية كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضايف
ايضا كما ستعلم وان جوزته الفلاسفة والتوافق وغير ذلك من اقسام الوحدة
الغير الحقيقية بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته الا ان وحدته اصل
كل الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات فلا ثاني له وكذا علمه الوحدانية نفس
حقيقة العلم الذي لا يشوبه جهل فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا

القول فی جمیع صفاته الکمالیة   کل ما هو بسیط الحقیقة فهو

بوحدته کل الاشیاء لا یعزب عنه شیء منها الا ما هو فی باب النقائص والاعدام

والامکانات فانک اذا قلت ج لیس ب فحیثیة کونه ج ان کان بعینها حیثیة انه

لیس ب حتی یکون ج بعینه مصداق لهذا السلب بنفس ذاته فکانت ذاته امرا

عدمیا ولکان کل من عقل ج عقل لیس ب لکن التالی باطل فالمقدم کذلک

فثبت ان موضوع الحیثیة مرکب الذات ولو بحسب الذهن من معنی وجودی به تکون

ج ومعنی به یکون لیس ب وغیره من الاشیاء المسلوبة عنه فعلم ان کل ما یسلب

عنه امر وجودی فهو غیر بسیط الحقیقة مطلقا فیعکس نقیضه کل بسیط الحقیقة

مطلقا فغیر مسلوب عنه امر وجودی فثبت ان البسیط کل الموجودات من حیث

الوجود والتمام لا من حیث النقائص والاعدام وبهذا اثبت علمه بالموجودات

علما بسیطا وحضورها عنده علی وجه اعلی واتم لان العلم عبارة عن الوجود

بشرط ان لا یکون مخلوطا بمادة فافهم یا حبیبی واغتنم   واجب

الوجود واحد لا شریک له لانه تام الحقیقة کامل الذات غیر متناهی القوة و

الشدة لانه محض حقیقة الوجود بلا حد ونهایة کما علمت اذ لو کان لوجوده

او تخصص بوجه من الوجوه لکان تحدده وتخصصه بغیر الوجود فکان له محدد و

قاهر علیه ومخصص محیط به وذلک محال فما من کمال وجودی وخیر الا وفیه

اصله ومنه رشحه فهذا هو البرهان علی توحیده فلا یمکن تعدد الواجب لانه

لو تعدد لکان المفروض واجبا محدودا الوجود ثانی الاثنین فلم یکن محیطا بکل

وجود حیث تحقق وجود لم یکن له ولا حاصلا منه فایضا من لدنه فحصل فیه

جهة عدمیة او امتناعیة او امکانیة فکان زوجا ترکیبیا کالممکنات ولم یکن

بحت حقیقة الوجود الذی لا یشوبه حد وعدم هذا خلف فثبت ان لا ثانی

له فی الوجود وان کل کمال وجودی رشح من کماله وکل لمعة من لوامع نور

جماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر الیه فی تجوهر ذاته   خیره

ان اوهن الطرق واضعف الحجج علی التوحید طریقة بعض المتاخرین نسبوها

الی ذوق المتالهین حاشاهم عن ذلک مبنی علی کون مفهوم الموجود المشتق

امرا شاملا عاما وکون الوجود شخصا حقیقیا مجهول الکنه قالوا یجوز ان یکون

الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقیقة الواجب و

وجود غیره عبارة عن انتساب ذلک الغیر الیه فیکون الموجود اعم من تلک الحقیقة

ومن غیرها المنتسب الیه ومعناه احد الامرین من الوجود القائم بذاته وما هو

منتسب الیه ومعیار ذلک ان یکون مبدأ الآثار ثم بالغوا فی امر سهل المؤنة و هو

ان الوجود لو کان بذاته یصح اطلاق الموجود علیه واهملوا ما هو ملاک الامر

هو ان ذاته تعالی هل هو عین الوجود المطلق الذی ثبت للاشیاء بعض انحائه

وافراده ام لا علی ان هذا الباب مسدود علیهم حیث زعموا انه لیس للوجود المطلق

افراد فی الموجودات معنی الا الامر الانتزاعی المصدری المعدود من المعقولات

الذهنية التي لا يطابقها شيء ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغوي او العرفي
لفظا علم مشتقا يفهم بعد مفهوم مبدء الاشتقاق وكيف يكون المشتق اعرف
المفهومات ومبدؤه اخفى المجهولات بل ممتنع التصور وكيف يكون المشتق و
المبدء معنى واحد مرددا بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه وثانيهما
النسبة اليه والنسبة الى المجهول مجهولة ايضا بل الحق لمن هذا المفهوم العام الذي
هو مبدء اشتقاق الموجود المطلق عنوان لامر محقق حاصل في الاشياء
المتعددة حسب تعددها مقول بالتشكيك عليها بالاشدية والاقدمية ومقابلها
واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه
غير الوجود وهو اظهر الوجودات واوضحها بحسب نفسه لكن لفرط ظهوره وقهره
واستيلائه على المدارك والاذهان صار محتجبا عن العقول والابصار فخفائه
بعينها حيثية ظهوره وعلى هذا مبنى مسئلة التوحيد وبه ينفتح بابه لا بغيره اصلا
صفاته تعالى عين ذاته لا كما يقول الاشاعرة من اثبات تعددها في الوجود
ليلزم تعدد القدماء الثمانية ولا كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها راسا
اثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود وعند بعض ...
عن التعطيل والتشبيه بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من الامة الوسط الذين
لا يلحقهم الغالي ولا يفوتهم المقصر علمه بجميع الاشياء حقيقة واحدة
ومع وحدته علم بكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي

شيء لم يكن ذلك العلم علما به لم يكن هو حقيقة العلم بل كان علما بوجه وجهلا
بوجه وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء غير ممتزجة بغيره والا فلم تخرج من القوة
الى الفعل وقد مر لك ان علمه يرجع الى وجوده فكما ان وجوده تعالى لا يشوب بعدم
شيء من الاشياء فكذلك علمه بذاته الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء
من الاشياء عن ذاته لان ذاته مشيئ الاشياء ومحقق الحقائق فذاته احق
بالاشياء من الاشياء بانفسها اذ الشيء مع نفسه بالامكان ومع مشيئه
ومحققه بالوجوب ووجود الشيء اكد من امكانه ومن استصعب عليه لن يكون
علمه تعالى مع وحدته علما بكل شيء فذلك لظنه ان وحدته عددية وانه
واحد بالعدد وقد سبق انه ليس كذلك بل هو واحد بالحقيقة وكذا سائر صفاته
ولا شيء غير حقيقة الحق واحد بالحقيقة بل الاشياء الممكنة لها وحدات اخر
غير هذه الوحدة كالشخصية والنوعية والجنسية والاتصالية وما يجري مجريها
وهذا من غوامض الالهية فما عند الله هي الحقائق المتحصلة المتاصلة التي
تنزل الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال فما عنده من الاشياء
احق بالاشياء مما عند انفسها علمه بالممكنات ليس صورا مرتسمة
في ذاته كما اشتهر من معلم الفلاسفة والمشائين وتبعهم ابو نصر وابو علي
وغيرهما كما ذهب اليه الرواقيون وتبعهم الشيخ المقتول والعلامة الطوسي
والمتاخرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجية لان علمه

قديم والممكنات كلها حوادث ولا ما ذهب اليه المعتزلة لبطلان شيئية المعدومات و
ولا ما توهمه الاشاعرة من ان العلم قديم ولم يتعلق بممكن الا وقت حدوثه
ولا ايضا كما نسب الى افلاطون من ان علمه تعالى ذوات قائمة بانفسها وصور
مفارقة عنه تعالى وعن المواد ولا الذي نسب الى فرفوريوس من اتحاده تعالى
بالمعقولات على ما فهمه جمهور من الاتحاد ولا الذي تجشمه واقتحمه بعض المتاخرين
ولم يمكنهم تحصيله من العلم الاجمالي بل على نحو اشرنا اليه وقررناه على وجه محصل
مشروح في كتبنا المبسوطة ثم ما اشد في السخافة قول من زعم ان هذه الصور المادية
مع انغمارها في المواد وامتزاجها بالاعدام والاغشية والظلمات اللازمة
للامكنة والازمنة والاوضاع صور علمية حاضرة عنده تعالى حضورا علميا و
البرهان القائم على ان هذا النحو من الوجود المادي وجود ظلماني محتجب بنفسه
عن نفسه وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبته عن ذاته وجمعيته
عين افتراقه ووحدته عين قوة كثرته واتصاله عين قبول انقسامه وقل
لي ايها الرجل العلمي اذا كان هذا الوجود بما هو هذا الوجود معلوما بالذات
للباري حاضرا عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية التي لا ينالها
الحس فضلا عن الخيال وما فوقه الا بصورة اخرى فادراكه تعالى لها بمنع
احساس لها او تخيل والتعبير بانه اجل من الحس والخيال او تعقل فكيف
يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية وقابلا للقسمة المقدارية و

الاشارة الوضعية والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي
فمحال ان يكون المتعقل متجسما والجسم معقولا ولا تصغ الى قول من يقول هذه
المكونات الجسمانية وان كانت في حدود انفسها جسمانية متغيرة لكنها بالاضافة
الى ما فوقها من المبدء الاول وعالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة وذلك لان نحو
وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الاضافة وكون الشيء ماديا باعتبار عين
خصوصية وجوده ومادية الشيء وتجرده ليس صفتين خارجتين عن ذات
الشيء كما ان جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد وكذا عرضية
العرض ووجوده فكما ان وجودا واحدا لا يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كذلك
لا يكون مجردا وماديا باعتبارين نعم لو قيل هذه الصورة المادية حاضرة عنده
تعالى بصورها المفارقة بالذات وبتبعيتها هي ايضا معلومة بالعرض لكان موجها
وقد مر ان ما عند الله هي الحقايق المتاصلة من الاشياء ونسبتها الى ما عند الله
كنسبة الظل الى الاصل … في كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالته الاشاعرة
صفة نفسية ومعاني قائمة بذاته تعالى سموها الكلام النفسي لانه غير معقول والا
لكان علما لا كلاما وليس ايضا عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة
على المعاني والا لكان كل كلام كلام الله تعالى ولا يفيد التقييد بكونه على قصد
اعلام الغير من قبل الله او على قصد الالقاء من قبله اذا الكل من عنده ولو
اريد بلا واسطة فهو غير جائز ايضا والا لم يكن اصواتا وحروفا بل هو عبارة عن

انشاء كلمات تامات وانزال آيات محكمات واخر متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات
والكلام قران وفرقان باعتبارين وهو غير الكتاب لانه من عالم الخلق وما كنت تتلوا
من قبله ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون والكلام من عالم الامر ومنزله القلوب
والصدور لقوله نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله وقوله بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون والكتاب يدركه كل احد وكتبنا
له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس
عالم البشرية والقرآن كان خلق النبي صلى الله عليه وآله دون الكتاب والفرق
بينهما كالفرق بين آدم وعيسى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب
ثم قال له كن فيكون فآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته ذات الكتاب المبين
الذي بآياته يظهر المضمر وعيسى قوله الى صعب بامره وكلمته القاها الى مريم وروح منه
والمخلوق باليدين في باب التشريف ليس كالموجود بالحرفين ومن زعم خلاف
ذلك فقد اخطأ المتكلم من قام به الكلام والكاتب من اوجد
الكلام اي الكتاب ولكن منهما مراتب فكل كتاب كلام من وجه وكل كلام ايضا
كتاب من وجه آخر اذ كل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم ايضا بوجه مثال ذلك
ان الانسان اذا تكلم بكلام في المعهود فقد صدرت عن نفسه في الواح صدره
ومنازل اصواته ومخارج حروفه صور واشكال حرفية وهيأت كلامية فنفسه ممن
اوجد الكلام فيكون كاتبا بقلم قدرته في لوح نفسه بقشع الفاء ثم في منازل

اصواته

اصواته وشخصه ممن قام به الكلام فيكون متكلما فاجعل ذلك مقياسا لما
فوقه وكن من الناصحين المصلحين ولا تكن من المتخاصمين كل
معقول الوجود فهو عاقل ايضا بل كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة
فهي متحدة الوجود مع مدركها وبرهانه الفايض من عند الله هو ان كل صورة
ادراكية لها ضرب من التجرد عن المادة ولكن حسية مثلا فوجودها في نفسه وكونها
محسوسة شيء واحد لا يغاير فيه اصلا ولا يمكن ان يفرض لتلك الصورة المحسوسة
نحو من الوجود لم يكن هي بحسبه محسوسة لان وجودها وجود ادراكي لا كوجود السماء
والارض وغيرهما في الخارج فان وجودها ليس وجودا ادراكيا ولا ينالها الحس ولا
العقل الا بالعرض وبتبعية صورة ادراكية مطابقة لها فاذا كان الامر كذلك فنقول
تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن ان يكون وجودها
وجودا مباينا لوجود الجوهر الحاس بها حتى يكون لها وجود وللجوهر الحاس وجود
آخر وقد لحقتها اضافة الى الحاسية والمحسوسية كما للاب والابن الذين لهما ذاتان
وجود وكل منهما غير عارض للاضافة وقد يعقلان لا من جهة الابوة والبنوة لان
ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه لان صورة الحسية ليست مما يتصور لن يكون
لها وجود لا يكون هي بحسبه محسوسة فيكون ذاتها بذاتها غير محسوسة وبعروض
الاضافة لها الى الجوهر الحاس صارت محسوسة كالانسان الذي ليس في
وجود ذاته بذاته ابا ولكن صار ابا بعروض حالة اضافية تعرض لوجود ذاته بل

ذات الصورة الحسية بذاتها محسوسة فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات
سواء وجد في العالم جوهر حاس مباين لها ام لا حتى انه لو قطع النظر عن غيرها
او فرض انه ليس في العالم جوهر حاس مباين كانت هي في تلك الحالة وفي ذلك
الفرض محسوسة الذات فيكون ذاتها محسوسة لذاتها فيكون ذاتها بذاتها حاسة
وحاسة ومحسوسة لان احد المضافين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في
الوجود ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود وعلى هذا القياس حكم الصورة المتخيلة والمعقولة
في كونهما عين المتخيل والعاقل وقال بعض المتقدمين من الحكماء باتحاد العاقل و
المعقول لعله رام بذلك مثل ما قررناه ومن قدح على مذهبه وطعن فيه من الاتحاد
بين العاقل والمعقول وهم اكثر المتاخرين فلم يدرك غورها ولم ينل طائره ولم يصل
الى شأوه والذي اقيم البرهان على نفيه من الاتحاد بين امرين هو ان يكون هناك
امران موجودان بالفعل متعددين ثم صار موجودا واحدا وهذا مما لا شبهة في
استحالته واما صيرورة ذات واحدة بحيث يستكمل ويقوى في ذاتها ويشتد
في طورها الى ان تصير بذاتها مصداق امر لم يكن مصداقا له من قبل ويشاء امورا
لم يشاء منها بتا فذلك غير مستحيل دايرة وجودها وليس اتحاد النفس
بالعقل الفعال الا صيرورتها في ذاتها عقلا فعالا للصورة والعقل ليس
يمكن تكثره بالعدد بل له وحدة اخرى جمعية لا كوحدة عددية تكون لشخص من
اشخاص نوع واحد بالعموم فالعقل الفعال مع كونه فاعلا لهذه النفوس

المتعقلة

المتعقلة بالابدان فهو ايضا غاية كمالية مترتبة عليها وصورة عقلية لها محيط
بها وهذه النفوس كانهار فايض منشعبة عنها الى الابدان ثم راجعة اليه عند
استكمالها وتجردها وتحقيق هذه المباحث يستدعي كلاما مبسوطا لا تسعه هذه
الرسالة في اسمائه تع وعلم آدم الاسماء كلها الآية وقال ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها الآية اعلم ان عالم الاسماء الالهية عالم عظيم الفسحة جدا
فيه جميع الحقايق متاصلة وهي مفاتيح الغيب ومناط علمه التفصيلي بجميع الموجودات
لقوله تع وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو اذ ما من شيء الا ويوجد في اسمائه
تع الموجودة باعيانها بوجود ذاته على وجه اشرف واعلى الواجبة بوجود ذاته
كما ان جهة الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود بالعرض الا ان
الواجب بالذات لا جهة له لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب جهة لم يكن هو بحسبها غير
موجود وهذا من الحكمة المضنون بها على غير اهلها المختص بدركها الكمل من
اهل الكشف والعيان وهذه الاسماء ليست اسماء وحروفا مسموعة وهذه
المسموعات اللفظية هي اسماء الاسماء والمعتنون بهذا العلم حققوا وودونوا مسائل كثيرة
فيه على النظم الحكمي على ترتيب الحكمة الرسمية المبتنى على مبادي وموضوعات
واقسام اصلية وفرعية ومطالب وغايات لانقسام اسمائه العظام الى جواهر
واعراض وانقسام اعراضها الى مقولات تسعة من كم وكيف واين ووضع ومتى و
اضافة وجدة وان يفعل وان ينفعل على ان الجميع بسايط عقلية موجودة بوجود

واحد واجب الوجود بذاته وهذا من عجائب اسرار عظمة الله فاعلية كل
فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي
وما سوى الثلثة الاول ارادي والقسمان الاولان خاليان عن ارادة الله واما
الثالث فيحتمل الامرين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية
وبالقصد مع الداعي عند بعض المتكلمين وبالقصد الخالي عنه عند الاكثرين منهم و
بالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند المشائين وبالتجلي عند الصوفية ولكل
وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات في حدوث العالم العالم كله حادث
زمانا اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني متجدد بمعنى انه لا هوية من الهويات
ولا تشخص من الاشخاص فلكا كان او عنصرا بسيطا كان او مركبا جوهرا كان او
عرضا الا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقا زمانيا والجملة كل جسم
وجسماني متعلق الوجود بالمادة بوجه من الوجوه فهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية
ببرهان لاح لنا من عند الله تعالى لا جل التدبر في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله تعالى
بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم
فيما لا تعلمون وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وغير ذلك من
الايات المشيرة الى تجدد هذا العالم ودثوره والدالة على زوال الدنيا وانقطاعها كقوله
تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه وقوله تعالى وان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله جل وعلا انا نحن

نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وهذا البرهان ماخوذ من تحقيق ماهية الطبيعة
وهي صورة جوهرية سارية في الجسم وهو مبدأ قريب لحركته وسكونه والمراد من جسم
الاول فيه هذا الجوهر الصوري الساري في جميع اجزائه وهو مبدأ قريب لميله سواء كان
ذا ميل بالفعل او بالقوة مستدير او مستقيم والمستقيم الى المركز او من المركز وهو
ابدا في التحول والتبدل والسيلان بحسب جوهر ذاته وحركته الذاتية الوجودية
اصل جميع الحركات من الاعراض الاينية والكمية والوضعية والاستحالات
الكمية والكيفية وبها يرتبط الحادث بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضية لان تلك
الطبيعة هويتها هوية التجدد والانقضاء والحدوث والانصرام ولا سبب لحدوثها
وتجددها لان الذاتي غير معلل بعلة غير علة الذات والجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة
واما تجددها فليس بجعل جاعل وتأثير موثر فاعل وهذا بعينه مثل ما قاله الفلاسفة
في باب الزمان اذ هويته لذاته متجددة متقضية سيالة لكن اقول الزمان مقدار
التجدد والتبدل والحركة معناها تجدد حال الشيء وخروجه من القوة الى الفعل
تدريجا وهي امر نسبي عقلي مصدري انتزاعي لا نها نفس التجدد والخروج المذكور
لا ما به التجدد والخروج منها اليه والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي
الذي هو من المعقولات الذهنية وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم
وما به الخروج من القوة الى الفعل وهو الفرد التدريجي من المقولة كما جاز ان يكون
كيفا او غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهرا صوريا ماديا متجدد الوجود تدريجي

الهوية لا المهية وبرهان كون الطبيعة الجسمانية جوهرا سيال الوجود متجدد الذات
والهوية مذكور في الاسفار الاربعة وفي رسالة عليحدة على وجه مفصل مشروح
ونقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين في دثور العالم وزواله وتجدد كل من الهيولى
والصورة وان كل شخص من الاجسام الطبيعية فلكية كانت او عنصرية حادث زماني و
واما الكلي الطبيعي فليس عندنا موجود بالذات خلافا للمشهورين من راى الحكماء
بل بالعرض خلافا لجمهور المتكلمين فالكلي الطبيعي اعني المهية لا بشرط ليس بقديم
ولا حادث وحدوثه تابع لحدوث افراده وكذا قدمه لقدمها اذ ليس هو في حد
ذاته واحدا شخصيا محصل الوجود فلا دوام له في ذاته واذا كانت الافراد كلها حادثة
فلا دوام له بالذات ولا بالذات ولا بالعرض الا في علم الله تعالى واما النفوس بما هي
نفوس فوجوداتها ايضا متبدلة حادثة اذ حكمها حكم سائر المنطبعات في المواد او نحو
وجودها التعلقي والوجود التعلقي متبدل بتبدل ما يتعلق به من الاجسام والنفس ما
دامت متحدة بالبدن بجنبتها الايسر وجهتها السفلى وهي الطبيعة ولها بالقوة
جنبة عقلية وجهة عالية اذا خرجت بحسبها من القوة الى الفعل يصير عقلا محضا
هو صورة نوعها واما المفارقات المحضة والصور المجردة ففيها كلام اخر يعرفها
الموحدون المكاشفون من ان لا وجود لها بحسب انفسها وذواتها مطموسة
منغمرة في بحر الاحدية وهي صورة ما علم في علم الله وحجب الالهية وسرادقات
عظمته ولو يكن هذه الحجب النورية لاحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات و

الارضين

الارضين كما ورد في الحديث فلها شئون الهية ومراتب نورية ليست هي من افراد
العالم ولا من جملة ما سوى لانها صورها في القضاء الالهي والعالم الربوبي و
تلك الصور هم المهيمون الذين لم ينظروا الى ذواتهم قط لفنائهم عن ذواتهم وانها كانت
جبل انياتهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية للنور الاول باقية ببقائه لا بابقائه
وليت هذه الرسالة مما يسع فيه بسط هذا المطلب الغامض الشريف والمقصود هاهنا
الاشارة الى حدوث الاجسام وصورها وقواها واما العقل فلم يثبت وجوده عند
والمتكلمون انكروه فلا حاجة بنا الى التكلم في نحو حدوثه الفاعل المباشر
للتحريك في جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة وهي مبدأ كل حركة بالذات
سواء كان باستخدام النفس اياها كما في الحركة الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية
كحركة الحجر الى فوق او بغيرهما كما في المسماة بالطبيعية فالحركة بمنزلة شخص وحده
الطبيعة والذي استشكله بهمنيار موافقا لاستاده في النفسانية من انه كيف
استحالة الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس ولو صح
ذلك لوجب ان لا يحصل اعياء عند تكليف النفس اياها في خلاف مقتضاها و
لا رعشة عند تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة انما ينحل اشكاله بان الطبيعة
المسخرة للنفس طوعا التي هي قوة من قواها تستخدمها وتفعل بتوسطها افاعيل
البدن غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد بل تلك مرتبة
من مقامات النفس غير ما ذكرنا وانما يقع الاعياء والرعشة والمرض والفساد بسبب

تعصی الثانیة عن طاعة النفس دون الاولی فللنفس طبیعتان مقهورتان
احدیهما منبعثة عن ذاتها والثانیة لعنصر البدن تخدم احدیهما لها طوعا و
الثانیة کرها   فعلی هذا ظهر صحة کلام الفیلسوف الاول ان حرکة الفلک طبیعیة
وان نفسه منطبعة والذی ظهر لنا بالبرهان الکاشف النیران ذات الفلک طبیعیة
ونفسه الحیوانیة شیء واحد بالوجود والتشخص متفاوت فی النشأت الثلث ولیست
للفلک نفس مجردة بل له نفس حیوانیة خیالیة حاکیة لصورة عقلیة متشبهة بها
متصلة بها کاتصال الشعاع بالنور کما ان طبیعة الفلک متصلة بها کاتصال
الظل بالشخص لکن طبیعة الفلک ونفسه الحیوانیة بقوتها العملیة داثرتان هالکتان
لتجددهما وسیلانهما وله کلمة باقیة عند الله ثابتة فی علمه لقوله تعم ما عندکم ینفد وما
عند الله باق ونفس الفلک منطبعة فقط عند هذا الفیلسوف واصحابه مجردة
فقط عند صاحب الشفاء وتلامذته وعند بعض الاخر الفلک ذو نفسین احدیهما
منطبعة تدرک الجزئیات والاخری مجردة تدرک العقلیات وتشبه به فی التحریک الوضع
حرکة غیر متشابهة والکل باطل عندنا بل له نفس واحدة بسیطة حیوانیة متصور
الاوضاع المتصلة لتصور البعد لتصور علی الاستمرار التجددی
اذا علمت ان لکل فلک محرکا مزاولا ومحرکا مفارقا هو الغایة فی الحرکة وان
مباشر التحریک السماوی امر متجدد الهویة سیال الذات ظهر لک ان الدنیا
دار فناء ودار زوال والاخرة دار قرار وان هذا الدنیا وما فیها منقلبة الی دار

الاخرة

الاخرة وان السموات مطویات والکواکب ساقطة وحرکاتها واقفة وانوارها مطموسة
فاذا قامت القیمة کورت الشمس وانکدرت النجوم ووقف الفلک عن التدوار و
الکواکب عن التسیار وذلک لا محالة کاین لا ریب فیه ولکن علم الساعة عند الله تعم

فی علم المعاد وفیه اشراقات

فی معرفة النفس وفیه قواعد

اعلم ان معرفة النفس من العلوم الغامضة التی ذهلت عنها
الفلاسفة ذهولا شدیدا مع طول بحثهم وقوة فکرهم وکثرة خوضهم فیها فضلا عن
غیرهم من الجدلیین اذ لا یستفاد هذا العلم الا بالاقتباس من مشکوة النبوة والتتبع
لانوار الوحی والرسالة ومصابیح الکتاب والسنة الواردة فی طریق ائمتنا علیهم السلم
اصحاب الهدایة والعصمة عن جدهم خاتم الانبیاء علیه وآله افضل صلوة المصلین و
علی سایر الانبیاء والمرسلین   ان للنفس الانسانیة مقامات ودرجات
کثیرة من اول تکونها الی غایتها ولها نشأت ذاتیة واطوار وجودیة وهی اول النشأة
التعلقیة جوهر جسمانی ثم یتدرج شیئا فشیئا فی الاشتداد وتتطور فی اطوار الخلقة
الی ان تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار الی دار الاخرة وترجع الی ربها فهی جسمانیة
الحدوث روحانیة البقاء واول ما تتکون من نشأتها قوة جسمانیة ثم صورة طبیعیة
ثم نفس حساسة علی مراتبها ثم مصورة ثم مفکرة ذاکرة ثم ناطقة ثم یحصل لها العقل
النظری بعد العملی علی درجاته من حد العقل بالقوة الی حد العقل بالفعل والعقل الفعال
وهو الروح الامری المضاف الی الله تعم فی قوله قل الروح من امر ربی وهو کان

فی قدر قلیل من افراد البشر ولابد فی حصوله من جذبة ربانیة لایکفی فیه العلم والکد کما
ورد فی الحدیث جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین کما قال سبحانه وتعالی
ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ثم خلقنا
النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشأناه
فتبارک الله احسن الخالقین ثم انکم بعد ذلک لمیتون ثم انکم یوم القیمة تبعثون
وکما قال تعالی یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب
ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغیر مخلقة الی قوله تعالی وذلک بان الله هو
الحق وانه یحیی الموتی وانه علی کل شیء قدیر وان الساعة لاریب فیها وان الله
یبعث من فی القبور وامثال هذه الایات الدالة علی ثبوت النشأة الاخرة للانسان
من جهة تقلبه فی الاطوار وحرکاته الجوهریة الاستکمالیة وتوجهه الطبیعی الی غایة
الذاتیة الموجبة للقاء الله فی دار الاخرة کثیرة وافرة لمن تصفح وتتبع من التدبر و
التبصر اول ما ینشأ من روایح عالم الغیب ونسایم الملکوت فی ذی الروح
من القوة النفسانیة قوة اللمس وهی تعم الحیوانات وتسری فی الاعضاء حیث الروح البخاری
وهی مدرکاتها صور اوایل الکیفیات الاربع وما یجری مجریها ثم قوة الذوق للادراک
صور المطعومات التسعة وما یترکب منها ثم الشم المدرک لصور الروایح وهی الطف
من الاولین والطف الخمسة واشرفها قوتا السمع والبصر وقوة البصر للمبصرات
بالفاعل اشبه منها بالقابل والسمع بالعکس بالقیاس الی المسموعات ومدرکاتها

الخمس

الخمس کما اشرنا فی اللمس مثل نور غیبیة موجودة فی عالم آخر لا الکیفیات المباشرة
بالمحسوسات الا بالعرض فهی من جنس الکیفیات النفسانیة ولنسلک الحق فهذه
القوی لیست فاشیة فی الاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرها لان البرهان ناهض
علی ان الحال بالشیء الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمحله لایمکن ان یکون
وجوده فی عالم ووجود المحل فی عالم آخر بل الحال والمحل فی عالم واحد والمدرک
والمدرک من نحو واحد فالحرارة الملموسة بالذات مثلا لیست التی وجدت فی الجسم
المجاور للعضو کالنار ولا التی فی العضو المسخن المسمی باللامس بل صورة اخری
غائبة عن هذا العالم حاصلة فی نشأة النفس تدرکها بالقوة اللمسیة وکذا القیاس فی
سایر المحسوسات وما فوقها وفیه سر للنفس فی ذاتها سمع وبصر وشم
وذوق ولمس غیر هذه المکشوفة وقد تعطل هذه لمرض اوالنوم اوالاغماء اوزمانة
اوموت وتلک الحواس غیر منعزلة عن فعلها وهذا الظاهر حجب وغشیة علیها
وهی اصل هذه الاثرات وفیه سر الابصار لیس بخروج الشعاع کما
من البصر کما ذهب الیه الریاضیون ولا بالانطباع شبح المرئی فی العضو الجلیدی
کما ذهب الیه الطبیعیون لفساد کل واحد منهما بوجوه عدیدة مذکورة فی
الکتب ولا ایضا بمشاهدة النفس للصور الخارجیة القائمة بالمادة کما ذهب الیه
الاشراقیون حسبما هو المشهور واستحسنه جمع من المتاخرین کابی نصر الفارابی
وشهاب الدین المقتول لانه باطل من وجوه ذکرناها فی حواشینا علی حکمة الاشراق

منها ان البرهان قائم على ان ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات
ولا من شانه الحضور الادراكي والوجود الشعوري ومنها ان تلك الاضافة غير صحيحة
اذ النسبة بين ما لا وضع له وبين ذوات الاوضاع المادية ممتنعة الا بواسطة
ماله وضع وعلى تقدير صحتها بالواسطة لم تكن اضافة علمية اشراقية بل وضعية مادية
اذ جميع افاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمشاركة الوضع بل الحق في الابصار
كما افاده الله لنا بالالهام ان النفس تنشأ منها بعد حصول هذه الشرائط المخصوصة
باذن الله صور معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثلة في عالمها لا في هذا العالم
والناس في غفلة عن هذا ويزعمون ان هذه الصور المنطبعة في المواد مما يتعلق به الادراك
والذي حصلناه من كيفية الابصار هو الحري باسم الاضافة الاشراقية لان المضاف
اليه كالمضاف موجود بوجود نوري بالذات وقد علمت ايضا ان الصور الادراكية
كلها موجودة في عالم الاخرة ان هذا البلاغا لقوم عابدين ان القوة الخيالية
للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم الاكوان الطبيعية والمواد المستحيلة و
الحركات وعليه براهين قطعية اوردتها في الاسفار الاربعة وهي ليست مجردة عن
الكونين والا لكانت عقلا ومعقولا بل وجودها في عالم آخر نجد وحده هذا العالم
في كونه مشتملا على افلاك وعناصر وانواع سائر الحيوانات والنباتات وغير ذلك
باضعاف اضعاف هذا العالم وجميع ما يدركه الانسان ويشاهده بقوة خيالية
وحسه الباطن ليست حالة في جرم الدماغ ولا في قوة حالة في تجاويفه ولا هي

موجودة

موجودة في اجرام الافلاك ولا في عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع
الاشراقيين بل هي قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحل بل كقيام الفعل
بالفاعل وتلك الصور الحاضرة في عالم النفس قد تتفاوت في الظهور والخفاء
والشدة والضعف وكلما كانت النفس الخيالية اشد قوة واقوى جوهرا واكثر
رجوعا الى ذاتها واقل التفاتا الى الاشتغال بهذا البدن واستعمال قواه المحركة كانت
الصور المتمثلة عندها اتم ظهورا واقوى وجودا وهذه الصور اذا قويت واشتدت
كانت لا نسبة بينها وبين موجودات هذا العالم في تأكد الوجود والتحصل وترتب
الاثار ليست هي كما ظنه الجمهور انها اشباح مثالية لا تترتب عليها الاثار الوجودية
كما في المنامات غالبا لان ذلك بسبب اشتغال النفس بالبدن عند النوم ايضا
وتمام ظهور تلك الصورة وقوة وجودها انما يكون بعد الموت حتى ان التي يراها الان
بعد الموت يكون هذه الصورة التي يراها في هذا العالم كالاحلام بالنسبة اليها ولذلك
قال امير المؤمنين عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ويصير الغيب
شهادة والعلم عينا وفيه سر المعاد وحشر الاجساد نفسية النفس ليست
اضافة عارضة بوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من ان نسبتها الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة والربان الى السفينة بل نفسية النفس انما هي على نحو
وجودها لا كحال الملك والربان وغيرهما مما له ذات مخصوصة يعرض لها اضافة
الى غيره بعد وجود الذات اذ لا يتصور للنفس ما دام كونها نفسا وجود لم يكن

هي بجسمية متعلقة بالبدن مستعملة لقواه الان تتقلب في وجودها وتشتد في تجوهرها
حتى تستقل بذاتها وتستغني عن التعلق بالبدن الطبيعي وتنقلب الى اهلها مسرورا
وسيصلى نارا اذا لبث ان هذا البلاغ لقوم عابدين للنفس الادمية
كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ ولا استيجاب قدم النفس كما اشتهر
عن افلاطون ولا تعدد افراد نوع واحد وامتياز بها من غير مادة واستعداد ولا
صيرورة النفس منقسمة بعد وحدتها كالمقادير المتصلة ولا تعطيلها قبل الابدان
بل كما بينا دليله واوضحنا سبيله في حواشي كتاب حكمة الاشراق بما لا مزيد عليه واليه
الاشارة في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى وقوله صلى الله عليه وآله الارواح جنود مجندة الحديث وعن ابي عبد الله عليه السلام
ان الله خلقنا من نور عظمته وجلاله ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فاسكن
ذلك النور فيه فكنا نحن بشرا نورانيين وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا وروى محمد
بن بابويه في كتاب التوحيد مسندا الى ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان الله عز وجل خلق المؤمنين
من طينة الجنان واجرى فيهم من روحه وعن ابي جعفر عليه السلام مثله وهو ان الله خلق المؤمنين
من طين الجنان واجرى صورهم من ريح الجنان وعن ابي عبد الله عليه السلام المؤمن اخ
المؤمن لان ارواحهم من روح الله عز وجل وان روح المؤمن اشد اتصالا بروح
الله من اتصال الشمس بالشعاع والروايات في هذا الباب من طريقة اصحابنا
لا تحصى كثرة حتى ان كينونة الارواح قبل الاجساد وكانها كانت من ضروريات

مذ

مذهب الامامية ان في باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر و
الاركان انسانا نفسانيا وحيوانا برزخيا بجميع اعضائه وحواسه وقواه وهو
موجود الان وليست حيوته كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج
بل له حيوة ذاتية وهذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان
العقلي والانسان الطبيعي وهذا شبيه بما ذهب اليه معلم الفلاسفة في كتاب معرفة
الربوبية فقال ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست
اعني انه هما لكني اعني به انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض
افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان
الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفسانية والعقلية الا انها فيه قليلة ضعيفة نزرة لانه صنم
الصنم وقال في موضع اخر منه ان هذا الانسان هو صنم للانسان الاول الحق وقال
وقال ايضا ان قوى هذا الانسان وحيواته واحوالاته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان
الاول قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان هذه انما
هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا انتهى اعلم ان مذهب هذا العظيم اثبات الانسان
العقلي والفرس العقلي والحيوانات العقلية والنباتات العقلية بانواعها والارض العقلية
والنار والجنة الالهية والسموات العلى العقلية وساير الصور المفارقة الالهية للطبايع
النوعية الموجودة في علم الله تعالى وعالم قضائه ومظاهر اسمائه الباقية عند
الله ببقائه لانها ليست مستقلة الوجود ولكنها من شؤون الذات وحجب الربوبية و

صنم الصنم خ ل

وهو بعينه مذهب استاذيه افلاطون وسقراط في باب الصور وصاحب الشفاء
لم يتيسر له تحصيل هذا المطلب وسلوك سبيله ولذلك صار يطعن على القول
بوجودها ويقدح في شان افلاطون وسقراط قدحا عظيما وكانه لم ينظر الى كتاب
اثولوجيا او كانه لم ينسبه الى ارسطاطاليس بل الى افلاطون وبالجملة هذه المسئلة
من احرى غوامض الحكمية التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا ولم يتيسر لاحد من الفلاسفة
بعد عصر السابقين الاولين تحقيقها وتهذيبها عن المطاعن والشكوك الا البعض
من هذه الامة المرحومة حماها الله وشكر الله على فضله وكرمه افراد البشر
متفقة النوع ههنا واقعة تحت حد واحد نوعي مركب من جنس قريب وفصل قريب
ماخوذين من مادة بدنية وصورة نفسانية ولكن النفوس الانسانية بعد اتفاقها
في النوع في بداية الامر سيصير بحسب نشاة الاخرة وفطرة ثانية مختلفة الذوات كثيرة
الانواع واقعة تحت اجناس اربعة فانها في اول تكونها بالفعل صورة كمالية لمادة
محسوسة ومادة روحانية من شانها ان يقبل صورة عقلية يخرج بها ويخرج بسببها
من القوة الى الفعل او صورة وهمية شيطانية مكارا او صورة حيوانية بهيمية او سبعية
تحشر اليها وتقوم بها عند البعث في نشاة اخرى لا في هذه النشاة والا لكان تناسخا
لا حشرا والتناسخ ممتنع والحشر الجسماني واقع فالانسان في هذا العالم اما ان يكون ملكا
او شيطانا او بهيمة او سبعا وسيصير ملكا ان غلب عليه العلم والتقوى او شيطانا
مريدا لمن غلب عليه المكر والحيل والجهل المركب او بهيمة لمن غلب عليه اثار الشهوة

او سبعا

او سبعا لمن غلب عليه اثار الغضب والتهجم فان الكلب كلب بصورته الحيوانية لا
بمادته المخصوصة والخنزير خنزير بصورته لا بمادته وكذا سائر الحيوانات التي بعضها
تحت صفات النفس الشهوية على اقسامها كالبغال والحمير والشاة والفارة
والهرة والطاوس والديك وغيرها وبعضها تحت صفات الغضبية كالاسد والذئب
والنمر والحية والعقرب والعقاب والبازي وغير ذلك فيجب ما غلب على الانسان
من الاخلاق والملكات يقوم يوم القيمة بصورة مناسبة لها فتصير انواعا
كثيرة في الاخرة كما نطق به الكتاب الالهي كقوله تع ويوم يحشر اعداء الله فهم
يوزعون وقوله تع يومئذ يتفرقون وعلى ما ذكرنا تحمل آيات المسخ كقوله تع
ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وآيات اخرى كقوله تع
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله تع يا معشر الجن قد
استكثرتم من الانس وقوله تع واذا الوحوش حشرت وقول النبي صلعم يحشر
الناس على صور اعمالهم وفي رواية على صور نياتهم وفي رواية يحشر بعض الناس
على صورة يحسن عندها القردة والخنازير ولهذا يؤول كلام افلاطن وفيثاغورس
وغيرهما من الاولين الذين كانت كلماتهم مرموزة وحكمتهم مقتبسة من مشكوة الانبياء
عم والذي يذكر في كتب الحكمة الرسمية من ان شيئا واحدا لا يكون صورة لشيء ومادة
لشيء آخر انما يتم بحسب نشاة واحدة وفيما لا تعلق له اصلا بمادة جسمانية فان
النفس المتعلقة بالمادة من شانها ان تتصور بصورة بعد صورة وتتحد بها وايضا

الصورة الحسية مع كونها صورة لمادة جسمانية بالفعل فهي معقولة بالفعل
بالقوة ونحن قد اقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهرية في جميع الطبايع المادية والنفس
الانسانية اسرع المكونات استحالة وانقلابا في الاطوار الطبيعية والنفسية والعقلية
وهي في اول فطرتها الكونية نهاية عالم المحسوسات وبداية عالم الروحانيات
وهي باب الله الاعظم الذي يؤتى منه الى الملكوت الاعلى وفيها ايضا من كل باب ابواب
ابواب الجحيم جزء مقسوم وهي السد الواقع بين الدنيا والاخرة لانها صورة كل قوة
في هذا العالم ومادة كل صورة في عالم اخر فهي مجمع بحري الجسمانيات والروحانيات
وكونها اخر المعاني الجسمانية دليل على كونها اول المعاني الروحانية فان نظرت
الى جوهرها في هذا العالم وجدتها مبدا جميع القوى الجسمانية ومستخدم ساير الصور
الحيوانية والنباتية وان نظرت الى جوهرها في العالم العقلي وجدتها في بداية الفطرة
قوة محضة لا صورة لها في عالم العقل لكن من شانها ان تخرج في باب العقل و
المعقول من القوة الى الفعل ونسبتها الان الى صور ذلك العالم نسبة البذر الى الثمرة
والنطفة الى الحيوان وكما ان النطفة نطفة بالفعل حيوان بالقوة فكذا النفس بشر بالفعل
عقل بالقوة واليه الاشارة في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله
واحد فالمماثلة المذكورة بين نفس النبي صلعم وساير النفوس البشرية في هذه النشاة
ولما خرجت بالوحي الالهي من القوة الى الفعل صار افضل الخلايق وخير البرية
واقرب الى الله من كل نبي وملك لقوله صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب

ولا نبي مرسل   اعلم ان النفوس الخارجة من القوة الى الفعل في باب العقل و
المعقول قليلة العدد نادرة الوجود جدا في افراد الناس والغالب من افراد النفوس
هي النفوس الناقصة التي لم تصر عقلا بالفعل ولكن لا يلزم من ذلك بطلان تلك النفوس
بعد الموت كما ظنه اسكندر الافروديسي اذ مبنى ذلك الظن على ان العالم عالمان عالم
الاجسام والمادية وعالم المعقول وليس كذلك بل لنا في الوجود عالما اخر حيوانيا
محسوس الذات لا كهذا العالم مدرك بحواس حقيقية لا بهذه الحواس الداثرة و
ذلك لان العالم منقسم الى جنة محسوسة فيها نعيم السعداء من اكل وشرب ونكاح
وشهوة ووقاع وكل ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ونار محسوسة فيها عذاب
الاشقياء من حميم وزقوم وحيات وعقارب ولو لم يكن ذلك العالم لكان ما ذكره
حقا لا مرفع له فيلزم تكذيب الكتب والشرائع الالهية من اثبات البعث للجميع و
الفلاسفة ابو علي نقل ما ذهب اليه اسكندر وما قرر على دفعه في رسالة حجج العشر و
غيرها على انه مال اليه في رسالة اخرى في سؤالات الى الحسن العامري عند اتصاله
بالشيخ وبالجملة المنقول من امام المشائين على رواية اسكندر ان النفوس الناقصة
الهيولانية منفسخة بعد الموت وعلى رواية ثامسطيوس انها باقية وهذا اشكل على ضوابطهم
لانها اذا كانت باقية ولم تنسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها ولا فضيلة عقلية تبتهج بها   تمزبال
ولا امكن لن تكون معطلة من الفعل والانفعال فقالوا ان عناية الله واسعة فلا بد
ان يكون لها سعادة وهمية ضعيفة من جنس ما يتصور من الاوليات كقول القائل

الكل اعظم من الجزء وما اشبهه ولذلك قيل نفوس الاطفال بين الجنة و
النار هذا ما قاله الشيخ وما ادري اي سعادة تكون في ادراك العمومات الاولية واما
النفوس العامية الغير الفاجرة التي لم يكتسب شوقا الى العلوم النظرية فالفلاسفة
عن آخرهم لم يكشفوا القول عن معادها ومعاد من في درجتها اذ ليست لها درجة الارتقاء
الى عالم القدس العقلي ولا يصح القول برجوعها الى الابدان الحيوانات لبطلان التناسخ
ولا بفنائها راسا لما علم من استحالة الفساد على غير المنطبعات فطائفة اضطروا
الى القول بان نفوس الصلحاء والزهاد يتعلق في الهواء بجرم مركب من بخار و
دخان يكون موضوعا لتخيلاتهم ليحصل لهم سعادة وهمية وكذا لبعض الاشقياء
فيه وطائفة اخرى زيفوا هذا القول في الجرم الدخاني وصوبوه في الجرم السماوي
وصاحب الشفا نقل هذا الراي من بعض العلماء ووصفه بانه ممن لا يجازف في الكلام
والظاهر انه عنى به ابا نصر الفارابي واستصوبه قال لا شبهة لمن يكون ما قاله بعض
العلماء ممن لا يجازف في الكلام حقا وكثر اصحاب التلويحات استحسن القول
بالجرم الفلكي في السعداء واما الاشقياء فقال انه ليست لهم قوة الارتقاء الى عالم
السماء ذوات نفوس نورية واجرام شريفة قال والقوة يحوجهم الى التخيل الجرمي
وليس بممتنع لمن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كري غير منخرق هو كنوع
بنفسه موضوعا لتخيلاتهم من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم تشرب فهذه
اقوال هؤلاء الافاضل وهي عن مسلك حقيقة العرفان ومنهج انوار القرآن بعيدة

بمراحل كما بيناه في الشواهد الربوبية من وجوه المفاسد العقلية اللازمة لها
في حقيقة المعاد وكيفية حشر الاجساد اما معاد الارواح وثبوت السعادة
الحقيقية للمقربين والشقاوة بازائها للاشقياء المردودين فهو مما بيناه في كتبنا المبسوطة
ولا خلاف معنا للفلاسفة فيه ولكن كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه و
نحن الآن في بيان حشر الابدان وفيه قواعد   في اصول يكشف الحجاب عن
كيفية حشر الاجساد وان الابدان الانسانية الشخصية محشورة في القيمة كما
وردت به الشريعة الحقة كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
وقوله قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم وقوله قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم
الآية وهي سبعة اصول   ان تقوم كل شخص بصورته لا بمادته وهي
عين ماهيته وتمام حقيقته ومبدأ فصله الاخير فهو هو بصورته لا بمادته حتى لو
فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد وانما الحاجة
الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودي بمحل
لوازم تشخصه وبحمل امكان وقوعه ويقربه باستعداده الى جاعله ويرجح وقت
حدوثه على ساير الاوقات ونسبة المادة الى الصور نسبة النقص الى التمام والشيء
مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه ممكن بالقوة ولهذا ذهب بعض الى اتحاد
المادة بالصورة وهذا حق عندنا لا شبهة فيه كما اوضحنا سبيله في الاسفار الاربعة

الاان هذا الطلب لايتوقف عليه   لن تشخص الشيء عبارة عن نحو وجوده
الخاص مجردا كان او ماديا واما المسمى بالعوارض المشخصة فهي من امارات وجوده
المشخص ولوازمه لا من مقوماته ويجوز تبدلها شخصا الا شخص او صنفا الا صنف
مع بقاء هذا الشخص بهويته العينية كما يشاهد من تبدل اوضاع زيد وكمياته وكيفياته
وايونه واوقاته وزيد زيد بعينه   ان الوجود الشخصي مما يجوز ان يشتد
ويتقوى ولذا الهوية الجوهرية مما يشتد ويتحرك في جوهريته حركة متصلة على نعت الوحدة
الاتصالية والواحد بالاتصال واحد بالوجود والتشخص وقول المشائين لذا
كل مرتبة وحد من الاشد والاضعف نوع اخر ولذا كان حقا لكن بشرطان
يكون ذلك الحد حدا بالفعل لا من الحدود المفروضة في الاشتداد فانها غير موجودة
بالفعل والالزم حصول انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين في
كل اشتداد بل الموجود بالفعل هو الامر الشخصي المتوسط بين هذه الحدود المفروضة
في كل حركة واستحالة سواء كانت في الجوهر او في الكيف وغيره والله كشف
عن ذلك ويدفع به الاشكال ان الوجود هو الاصل المتقدم في الموجودية والمهية تبع له
اتباع الظل للشخص والمتصل الواحد له وجود واحد وله حدود مفروضة ومتى كان
الوجود واحدا كانت المهية واحدة غير متكثرة لكن اذا انتهى الى حدود وقف عنده كان
تعين المهية تابعة لذلك الحد   وبالجملة كلما كان الوجود اشد واقوى كان الحمل ذاتا
واتم جمعية للمعاني والمهيات واكثر اثارا وافعالا الا ترى ان نفس الحيوان لكونها اقوى

وجودا من سائر النفوس النباتية والصور العنصرية تفعل افاعيل النبات والجماد والعناصر
ومايزيد عليها وتفعل نفس الانسان افاعيلها كلها مع النطق والعقل ونفعل للكل بالان
والباري تفيض على كل شيء ما يشاء   ان الصور المفارقة والاشكال و
هيأتها كما يحصل من الفاعل لاجل استعداد المواد ومشاركة القوابل فهي قد يحصل ايضا
بالابداع بمجرد تصورات الفاعل وجهات الفاعلية من غير مشاركة قابل ووضعه و
استعداده ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من تصورات المبادي وجهات
الفاعلية وعلمه تعالى بالنظام الاتم من غير سابقة قابلية واستحقاق ومن هذا القبيل ايضا
اثبات الصور الخيالية القائمة لا في محل بمحض الارادة ومن القوة الخيالية التي قد علمت
انها مجردة من هذا العالم وان تلك الصور ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا في الاجرام
الفلكية كما زعمه قوم ولا في عالم مثالي شبحي غير قائم بهذه النفس بل هي قائمة بالنفس
موجودة في صقع نفسها لكن الان ضعيفة الوجود ومن شأنها ان تصير اعيانا موجودة
بوجود اقوى من وجود الصور المادية وليس من شرط حصول الشيء لشيء قيامه به و
حلوله فيه فان صور الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها فيه بل حصولها
لفاعلها اكد من حصولها لقابلها قال بعض المحققين كل انسان يخلق بالوهم ما لا وجود
له في خارج محل همته ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤده حفظه اياها فمتى طرأ غفلة
عليه عدم ذلك المخلوق انتهى   ان القوة الخيالية من الانسان اعني مرتبة
نفسه الخيالية جوهر منفصل الوجود ذاتا وفعلا عن هذا البدن المحسوس والهيكل

الملموس كما مر ذكره فهي عند تلاشي هذا القالب باقية لا يتطرق الدثور والخلل الى
ذاتها وادراكاتها عند الموت تصيب اليها سكرات الموت ومرارته لاستغراقها في
هذا البدن وبعد الموت تتصور ذاتها انسانا مقدرا متشكلا على الهيئة التي كانت عليها في
الدنيا وتتصور بدنها ميتا مقبورا   ان جميع ما يتصوره الانسان بالحقيقة
ويدركه باي ادراك كان عقليا او حسيا في الدنيا وفي الاخرة ليست بامور منفصلة
عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له انما هو موجود في ذاته لا في غيره وقد
مر ان المبصرات بالذات من السموات والارض وغيرها ليست هي الصور الخارجية الموجودة
في المواد الهيولانية الموجودة في جهات هذا العالم وانما الحاجة لادراكها الى مشاركة
المواد ونسبها الوضعية في اول الامر لكون الحاس من الانسان امرا بالقوة في
كونه حاسا فاحتاج الى وضع خاص وشرايط مخصوصة للآلة الادراكية بالنسبة
الى المادة ما هو المدرك بالعرض وهو الصورة الخارجية المماثلة لما هو المدرك بالعرض
وهو الصورة الخارجية المماثلة لما هو الحاضر عند النفس المدرك بالذات فاذا وقع
الادراك على هذا الوجه مرة او مرات فكثيرا ما يثبت هذه النفس صورة من الشيء في
عالمها من غير توسط مادة خارجية كما في المبرسم والنائم وغيرهما ففي حالة الموت
لا مانع من ان يدرك النفس جميع ما يدركه ويحسه من غير مشاركة مادة خارجية
دالة بدنية منفصلة عن عالم النفس وحقيقتها   ان التصورات و
الاخلاق والملكات النفسانية مما يستتبع اثارا خارجية هذا كثير الوقوع كحمرة

الخجل

الخجل وصفرة الوجل وانتشار آلة الوقاع عند تصور الجماع وانزال المني في النوم
وقد يحدث المرض الشديد من التوهم فينصب الخلط الردي الفاسد في البدن من
غير سبب خارجي وقد جرب هذا وامثاله ومن شاهد الرجل الغضبان عند حدوث
غضبه وهو كيفية نفسانية كيف ينتشر الدم في عروقه ويشتد حمرة وجهه ثم يسود
ويتحرك اوداجه ويضطرب اعضاءه وقد تطلع على قلبه نار يحرق اخلاط بدنه و
وتفني رطوباته وقد يعمى بصره عند ذلك لامتلاء كهف دماغه من سواد الادخنة المتولدة
فيه وربما يموت غيظا لفوات مزاج الروح وانقطاع مادة حيوته من الدم الصالح لان يكون
روحه البخاري فبعد تمهيد هذه الاصول نقول ان الله   ان المعاد في يوم المعاد
هذا الشخص الانساني المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاعضاء والاجزاء
الكائنة من المواد مع انه يتبدل عليه في كل وقت اعضاؤه واجزاؤه وجواهره و
اعراضه حتى قلبه ودماغه سيما روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته
واول منزل من منازل النفس في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر
قواه وجنوده وهو مع ذلك دائم الاستحالة والتبدل والحدوث والانقطاع فان
العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما هي بوحدة النفس فما دامت نفس زيد
هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته وهويته وهذا كما يقال
ان هذا الطفل ممن شيب او هذا الرجل شاب كان طفلا وعند الشيب قد زال عنه
جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء بل اصبعه هذا اصدق انه

الاصبع الذي كان له في الطفولية مع انه قد عدم في ذاته مادة وصورة ولم يبق
بما هو جسم معين في ذاته من نوع معين وانما بقي بما هو اصبع لهذا الانسان
لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه وهذا ليس ذاك بعينه من وجه وكلا الوجهين
صحيحان بلا تناقض فالانسان الشخصي المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه
ولا يقدح في ذلك ان هذا البدن الدنيوي مضمحل كائن فاسد مركب من الاضداد
والاخلاط الكثيفة العنيفة وان البدن الاخروي لاهل الجنة نوراني باق شريف
حي لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم وان بدن الكافر ضرسه كجبل احد
وصورته صورة الكلب او الخنزير او غير ذلك يعذب في النار التي تطلع على الافئدة
ثم يتبدل عليهم جلودهم واعضاؤهم كما قال تعالى كلما نضجت جلودهم الآية وقد روي
وقد روي انه يكلف بالصعود الى عقبة في النار في سبعين خريفا كلما وضع يده
عليها ذابت فاذا رفعها عادت وكذا رجله اذا وضعها ذابت واذا رفعها عادت
فقد علم ان هذا البدن محشور في القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن وذلك بحكم
الاصل الاول والثاني وهو ان شيئية الشيء بصورته هو ما هو لا بمادته وان بقاء الوجود
بشخصه لا ينافيه تبدل العوارض ونفس المادة من حيث خصوصيات العوارض
ثم ان كل ما يشاهده الانسان في الآخرة ويراه من انواع النعيم من الحور والقصور
والجنات والاشجار والانهار واضدادها من انواع العذاب التي في النار ليست
بامور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها وانها اقوى تجوهرا واكثر تقررا او

او

او حقيقة من الصور المادية المتجددة بحكم الاصل الرابع فليس لاحد ان يسأل عن
مكانها ووضعها وجهتها وهل هي في داخل هذا العالم او خارجه او هل هي فوق
محدد الجهات او فيما بين اطباق السموات او داخل تحتها لما علمت انها نشأة اخرى
لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار وما ورد في الحديث ان ارض
الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ليس المراد الفضاء المكاني الذي لجهات هذا
العالم بين فلك وفلك بل المراد ما هو بحسب مرتبة باطنهما وغيبهما فان الجنة من داخل
غيب السماوات وكذا ما ورد من ان الجنة في السماء السابعة والنار في الارض السفلى
ليس المراد الا هو داخل حجب هذا العالم ولذا الدار الآخرة دائمة مخلدة ونعيمها غير
زائلة وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة بحكم الاصل الخامس ولذا كلما يشتاق اليه الانسان
ويشتهيه يحضر عنده دفعة بل نفس تصوره نفس حضور ذلك واما اللذات والشهوات
بقدر الشهوات وهذا بحكم الاصل السادس ولان منشأ ما يصل اليه الانسان ويجازى
به في الآخرة من خير او شر او جنة او نار انما يكون في باب النيات والتأملات والاعتقادات
والاخلاق وليست مبادي تلك الامور باشياء مباينة الوجود والوضع له بحكم
الاصل السابع ولان بعض افراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقربين
الذين لا يلتفتون الى ما سواه ولا شيء من لذات الجنة وطبقات نعيمها وذلك بحكم الاصل
الثامن

في وجوه الفرق بين الاجساد والابدان الدنياوية والاخروية

في نحو الوجود الجسماني وهي كثيرة منها ان كل جسد في الآخرة ذو روح بل حي

المستحيلة ذاته

بالذات ولا يتصور هناك بدن لا حيوة له بخلاف الدنيا فانها يوجد فيها اجسام
غير ذوات حيوة وشعور والذي فيه الحيوة فان حيوته عارضة له زائدة عليه ومنها
ان اجسام هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد ونفوس الاخرة فاعلة
لابدانها على وجه الايجاب فههنا ترتقي الابدان والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها
الى ان يبلغ الى حدود النفوس وفي الاخرة ينزل الامر من النفوس الى الابدان
منها ان القوة ههنا متقدمة على الفعل زمانا والفعل متقدم عليها ذاتا وهناك
القوة متقدمة على الفعل ذاتا ووجودا ومنها ان الفعل ههنا اشرف من القوة لانه
لانه غاية لها وهناك القوة اشرف من الفعل لانها فاعلة له ومنها ان ابدان
الاخرة واجرامها غير متناهية على حسب اعداد تصورات النفوس وادراكاتها
لان براهين تناهي الابعاد غير جارية فيها بل في جهات واحيان مادية وليس
فيها ايضا تزاحم وتضايق ولا لبعضها من بعض في جهة خارجة ولا داخلة والكل الذي
يعبر عالم تام براسه اعظم من هذا العالم لا ينتظم مع عالم اخر في سلك واحد ولكل
من اهل السعادة ما يريده من الملك بأي فسحة كان يريدها والى هذا المعنى اشار ابو يزيد
بقوله لو ان العرش وما حواه دخل في زاوية من زوايا قلبي الى يزيد لما احس به و
منها ان اجساد الاخرة واعظامها من الجنان والانهار والغرفات والبيوت و
القصور والازواج المطهرة والحور وكل ما لاهل الجنة من الخدم والحشم والعبيد و
الغلمان وغيرها موجودة بوجود واحد هو وجود انسان واحد من اهل السعادة

لا

لا يحيط بها ما يريد ان الله وذلك ان غفور رحيم وليس كذلك حال الشقي والجهنمي بانه
لا ما يصل اليه من النيران والاغلال والسلاسل في الجبال وغيرها لانه محاط بها كما
قال تعالى وقد احاط بهم سرادقها وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين لكن في هذا البلاغ لقوم
عابدين   في دفع شبه الجاحدين للمعاد والمنكرين للحشر الاجسادي من الاشكالات
احدها طلب المكان والجهة للجنة والنار بان الاخرة في اي جهة من العالم ومكانها اين
هو منه حتى يلزم اما التداخل او الخلاء وهو منفسخ الاصل كما اشرنا اليه لان عالم الاخرة
عالم تام في نفسه فكما ان السؤال باين عن مجموع هذا العالم باطل لانه ليس فوقه
شيء ولا تحته شيء والمجموع لا فوق له ولا تحت وانما يطلب المكان للاجزاء عالم واحد لا
المجموعة وقد قلنا عالم الاخرة عالم تام بل كل من الجنة والنار عالم تام براسه بل الكل
انسان يعبر عالم تام كما اومانا اليه كيف ولو لم يكن الدنيا والاخرة عالمين تامين فليس
سبحانه عالمان وايضا فان الاخرة نشأة باقية لا موت فيها ولا دثور ولا فناء وهي دار
قرب من الله والانس يتكلم فيها مع الله والوجوه ناظرة اليه فيها ناضرة والدنيا داثرة فانية
مطرودة من جهة القدس كما ورد في الحديث عن النبي ان الدنيا ملعونة ملعون ما فيها واختلاف
اللوازم دال على اختلاف الملزومات قال تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وعن ابن عباس
ليس في الدنيا مما في الجنة الا الاسامي فنحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا كما علمت
فالدنيا والاخرة مختلفان في جوهر الوجود ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح لنا
الدنيا تخرب البتة وتضمحل ولكان القول بالاخرة قولا بالتناسخ ولكان المعاد عبارة

عن عمارة الدنيا بوجه خرابها والاتفاق من جميع الملل منعقد على ان الدنيا تضمحل وتفنى
ثم لا تعمر ابداً وثانيهما ان الاعادة لو كانت حقيقة يلزم التناسخ واجيب في المشهور بان
هذا القسم من التناسخ مما جوزه الشرع ويسمى بالحشر ولم ينا لموانه لان طبيعة المحال بالذات
لا يصير فرد منها ممكنا بتجويز الشارع وتبديل الاسم ومحالية التناسخ امر مبرهن عليه
ولبعض الاعلام رسالة في المعاد اجاب عن هذا الاشكال بان للنفس الناطقة ضربين
من التعلق بهذا البدن احدهما اولي وهو تعلقها بالروح الحيواني الساري في الشرائين
واخرهما ثانوي بالاعضاء الكثيفة فاذا فسد مزاج الروح وكاد لم يخرج عن صلاحية
تعلق النفس انتشر التعلق الثانوي من النفس بالاعضاء وبهذا التعين يتعين الاجزاء
تعيناً ثم عند الحشر اذا اجتمعت وتمت هيئة البدن ثانياً وحصل الروح البخاري مرة
اخرى عاد تعلق النفس بها كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس
على مزاج الاجزاء فالمعاد هي النفس الباقية لتبدل الاجزاء انتهى ما ذكره وهو سخيف
القول واسقط من الجواب الاول لاشتماله على وجوه من الخلل منها ان معنى التعلق
الثانوي في هذا المقام ان يكون بالعرض بمعنى انه يكون هناك تعلق واحد نسبته الى
الارواح بالذات والى الاعضاء بالتبع ومنها ان تعلق النفس بالبدن ليس بقصد و
اختيار حتى اذا استشعرت فساد مزاج الروح انعطفت بتعلقه منه الى الاعضاء ومنها
ان هذا القائل لم يتفطن بانه اذا فسد البدن لم يبق الاعضاء على مزاجها واعتدالها
وتشبث النفس بذيل التعلق بها وهذا الرابطة بين النفس والبدن بواسطة جهة

الوحدة

الوحدة والاعتدال وهما انما يكون في الالطف فالالطف الى ان ينتهي الى الاكثف
فالاكثف ولم يتامل قليلاً في انه اي مقصود يحصل للنفس من التعلق بمواد فاسدة
والتعلق الطبيعي وكل فعل طبيعي لا يكون الا لغاية ذاتية طبيعية ومنها ان الارواح
والاعضاء البسيطة والمركبة كلها فائضة من جهة النفس حدوثاً وبقاء على الترتيب
الاشرف فالاشرف فاذا فسد الروح الساري في العضو لم يبق العضو عضواً وابقاء
ليت الاعضاء مما يعين وجود النفس حتى انها اذا بطل مزاج البدن واضمحل
تركيبه وانقطع تعلق النفس عادت النفس الهاربة عن البدن لفساده مرة اخرى
بواسطة اجتماع تلك الاجزاء المبثوثة على الشكل وايضاً من الذي جمع تلك الاجزاء التي
لا جامع لها الا صورة طبيعية او قوة نفسانية تعلقت بمادة طبيعية هي كالاصل
ثم يضيف الاجزاء الغذائية بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء والجامع للاجزاء الغذائية
للشخص انما يكون نفس المواد على حسب درجاتها ومقاماتها الى ان توجه على صيرورتها
نفساً كاملة وبالجملة النفس ابداً تعين البدن واجزاؤه لا البدن يعين النفس في شي
من المراتب فما اشد سخافة قول من جعل المواد الاخيرة والقشور الكثيفة الخارجة عن
جهة الوحدة الاعتدالية مما يرجع النفس الى التعلق بالبدن بالطبع وهذا القائل
وامثاله من فضلاء الاعصار لغفلتهم عريضة عن احوال النفس ومقاماتها ودرجاتها
وكيفية انبعاث البدن عنها في العالمين والفرق بين الانبعاثين ومن احكم هذه المقدمة
وعلم تقدم النفس على البدن علم ان هذا القائل وامثاله عن تحقيق علم المعاد بعيدة

لعدل

براحل ولعل هذا القائل توهم ان البدن عند الموت بمنزلة خرابة عاش فيها رجل اياما
كانت معمورة فهجر منها مدة ثم اتفق له الرجوع اليها فاشتد اشتياقه اليها لتذكر احواله
السابقة ولذاتها الماضية فيها فجعل يعتكف فيها ابدا مقصورا عليها عن البلاد
المعمورة والمساكن البهجة المتنزهة ومن ذاق المشرب الحكمي يعلم ان هذه الترهات
والخرافات لا يمكن في الامور الطبيعية وثالثها انه يلزم اعادة المعدوم وقد علمت انه
غير لازم واجيب في المشهور بان المادة باقية والاعضاء الاصلية باقية وهذا
فاسد لان المادة مبهمة غاية الابهام وحقيقة كل شيء وتعينه بصورته لا بمادته ورابعها
ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض لئن كان عائدا اليه كان
نقصا له فيجب تنزيهه عن ذلك ولئن كان عائدا الى العباد فهو لئن كان ايلاما فهو
غير لائق به ولئن كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسيات انما هي دفع الآلام كما بيّنه
العلماء والاطباء في كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلا حتى يوصل اليه لذة حسية فهل
يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضوا ثم يضع عليه المراهم ليلتذ وقوم اجابوا عن
هذا بان الله لا يسئل عما يفعل وليس لاحد ان يعترض على المالك فيما يفعل في ملكه و
تحقيق الجواب على وجه الحق انه قد ثبت في مباحث الغايات ان لكل فعل وحركة
غاية ذاتية وان لكل عمل جزاء لازما ولكل امرء ما نوى جزاء بما كانوا يكسبون
واله الدنيا والآخرة واحد لا شريك له ولن تجد لسنة الله تبديلا وليس فعله الحق
الا الرحمة والعناية وايصال كل حق الى مستحقه وانما المثوبات والعقوبات نتائج

وثمرات لفعل الحسنات والسيئات ولذات الآخرة سواء كانت عقلية او حسية لكن كانت
الدنيا امورا باطلة كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء بل لذات حقيقية واصلة الى جوهر
النفس كما علمت وخامسها انه اذا صار انسان معيّن غذاء لانسان آخر
فالمحشور لا يكون الا احدهما ثم لو فرض الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب
المؤمن او تنعيم الكافر او كون الآكل كافرا معذبا والماكول مؤمنا منعما مع كونهما
جسما واحدا والجواب يعلم بتذكر ما اسلفناه ولبعض الناس كلمات عجيبة في هذا المقام
حرام على كل عاقل طالب الاشتغال بامثالها بعد عدم الاستبصار بانوار الايمان
عن محض التقليد لصاحب الشريعة والاكتفاء بدين العجائز الذي فيه ضرب من النجاة
وسادسها ان حجم الارض مقدار ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناهية
فلا يفي حجمها بحصول الابدان الغير المتناهية والجواب كما علمت من الاصول ثم بعد
تسليم ما ذكره ان الهيولى قوة قابلة لا مقدار لها في ذاتها ويمكن لها مقادير وانفعالات
غير متناهية واعداد كذلك ولو متعاقبة وزمان الآخرة ليس كزمان الدنيا فانّ
يوما واحدا منها كخمسين الف سنة من ايام الدنيا وان هذه الارض ليست محشورة على
هذه الصفة وانما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدّت والقت ما فيها وتخلت واذنت
لربها وحقت وهي تسع الابدان كلها كما دل عليه قوله تعالى قل ان الاولين والا
خرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم في جواب من قال ائنا لمبعوثون او اباؤنا
الاولون الى بعثه لئن المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم

فلو كانتا جسمانيتين يلزم من ذلك اما تداخل الاجسام او عدم كون الجهات محدودة
محددا لها والجواب قد مر مستقصى من انهما في داخل حجب السموات والارض واما
الذين لم ياتوا البيوت من ابوابها يحسبون عن الاشكال تارة بنفي كون الجنة و
النار مخلوقتين بعد وتارة بتجويز الخلاء وتارة بانفتاق السموات بقدر ما يسعهما
وتارة بتجويز التداخل بين الاجسام وليتهم اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد
وقالوا الامر الى الله ورسوله اعلم

في الامر الباقي من اجزاء الانسان والاشارة
لا عذاب القبر اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصري يبقى معه شيء ضعيف
الوجود وقد عبر عنه في الحديث بعجب الذنب وقد اختلفوا في معناه فقيل هو الاجزاء
الاصلية وقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو حامد الغزالي انها
هو النفس وعليها نشأة الاخرة وقال ابو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه
النشأة وعند صاحب الفتوحات انه الاعيان الجواهر الثابتة ولكل وجه لكن
البرهان دل على بقاء القوة الخيالية التي هي جوهر منفصل الذات عن هذا البدن
وهي اخر هذه النشأة الاولى واول النشأة الاخرة فالنفس متى فارقت البدن
وحملت المصورة المدركة معها فلها ان تدرك امور جسمانية محسوسة وتشاهدها بحسها
الباطني الجامع لانواع المحسوس الذي هو اصل هذه الحواس كما علمت فيتصور
بدنها الشخصي على صورتها التي كانت في الدنيا ومات عليها فتتصور ذاتها لفرط
اتصالها بالبدن عين الانسان المقبور الذي مات على صورته فيحشر بدنه

مقبورا

مقبورا ويدرك الآلام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت الشريعة
الحقة فهذا عذاب القبر وان كانت تتصور ذاتها على صورة ملائمة وتصادف الامور الموعودة
فهذا ثواب القبر واليه الاشارة بقوله صـ القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران ثم اذا جاء وقت البعث والحشر تركب النفس على بدن يصلح للجنة ولذاتها ان كانت
من السعداء ويصلح للنار والامها ان كانت من الاشقياء المجرمين واياك ان تعتقد ان ما
يراه الانسان بعد موته من احوال القبر واحوال البعث امور موهومة لا وجود لها في
العين كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبثين باذيال الفلاسفة فان من اعتقد ذلك فهو
كافر في الشريعة وضال في الحكمة بل امور القيامة واحوال الاخرة اقوى وجودا و
اشد تحصلا من هذه الصور الموجودة في الهيولى التي هي الموضوعات بوسيلة الحركة والزمان
والصور الاخروية اما معلقة بذواتها او قائمة بذواتها او قائمة في موضوع النفس وهي
الطف الهيولات

في احوال يعرض في الاخرة وفيه قواعد

في ان الموت
حق يجب ان يعلم ان عروض الموت امر طبيعي نشأة كما اشرنا اليه حركة النفس عن عالم
الطبيعة الى نشأة باقية واعراضها عن هذا البدن وخروجها عن غبار هذه الهيئات
البدنية واقبالها الى الدار الاخرة وليس الامر كما زعمه الاطباء وعلماء الطبيعة ان
سببه عروض تناهي القوى الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زيادة الرطوبة الفضلية او
غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب حظوظها عند طالع المولود او ما اشبهها مما بين
بطلانها في موضعه بل سببه قوة تجوهر النفس واشتدادها في الوجود ورجوعها [illegible]

النزاتيه الحاجا عليها الزى منه بروها واليه مشهاءا اما مسروره منعمه او معزبه مكوسته
في الحشر حشر الخلايق علي انحاء مختلفه حسب اعمالهم ونياتهم فلقوم علي سبيل الوفد
يوم نحشر المتقين الي الرحمن وفدا ولقوم علي سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله فهم
يوزعون لاختلاف الملكات السيئه فيهم الموجبه لاختلاف صورهم الحيوانيه فلقوم منهم
مفاد قوله تع ونحشره يوم القيمه اعمى ولقوم اذا الاغلال في اعناقهم والسلاسل
يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم يوم يسحبون في النار علي وجوههم ولقوم
ونحشر يوم القيمه زرقا ولقوم لهم فيها زفير وشهيق ولقوم اخسئوا فيها ولا تكلمون
ولقوم فطمسنا اعينهم وبالجمله يحشر كل احد علي صوره باطنه وبحسب في الغايه سعيه و
عمله كما قال تع قل كل يعمل علي شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وفي الخبر يحشر
الناس علي صور نياتهم... المرامع من احبه حتى انه لو احب احدكم حجرا لحشر معه فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث
الملكات والملكات النفسانيه تؤدى الي تغير الصور والاشكال وكل ملكه تغلب علي
الانسان في الدنيا تتصور في الاخره بصوره تناسبها وهذا امر محقق عند اهل
اليقين حتى لن الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانيه علي طبق دواعيها واغراضها
النفسانيه وخلق الاعضاء البدنيه كالقلب والدماغ والكبد والطحال والانثيين
وساير الاعضاء والجوارح علي حسب مآرب النفس وهيأتها الزاتيه وكذا خلق لكل
نوع من انواع الحيوان الات مناسبه لصفات نفوسها كالقرن للثور والمخلب للسبع و
الظلف للفرس والجناح للطير والناب للحيه والحمه للعقرب ومن نظر الي اصناف

الناس

الناس من اهل كل صنعه وعمل كالكاتب والشاعر والمنجم والزارع والطبيب و
غيرهم يجد هيأت ابدانهم مناسبه لدواعي نفوسهم فان الهيأت تردد من النفوس الي الابدان
اولا كما يرتقي من الابدان الي النفوس ثانيا فيتصور في الاخره بصورتها واليه الاشاره
بقوله تع والمتبتكين اذان الانعام والمغيرين خلق الله قال بعض اصحاب القلوب
كل من شاهد بنور البصيره باطنه في الدنيا لراه مشحونا بانواع الموذيات من الشهوه
والغضب والمكر والحسد والتكبر والعجب والريا وغيرها الا ان اكثر الناس محجوب
العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها
المحسوسه الموافقه لمعانيها فيرى بعينه ان النفس قد تكلت بصور السباع والبهائم
وقد احدقت به العقارب والحيات تلدغها وتلسعها والنار قد احاطت به واحرقته وانما هي
ملكاته وصفاته الحاضره الا ان يساعده الرحمه الالهيه وينجيه من العقاب لاجل
الايمان والعمل الصالح قال الله تع ونفخ في الصور فصعق من في السموات
الايه واعلم ان النفخه نفختان نفخه تطفي النار ونفخه تشعلها والصور بسكون الواو وقرئ
بفتحها ايض جمع الصور ولما سئل النبي صلى الله عليه واله عن الصور اهو قرن من نور
التقمه اسرافيل فوصف بالسعه والضيق واختلف في ان اعلاه اوسع واسفله اضيق
او بالعكس ولكل منهما وجه فاذا تهيأت فيها الصور كالشعل فتسلبه استعدادها كالفحم للاشتعال
بالنار التي كنت فيها فتبرز بالنفخ والصور البرزخيه مشتعله بالارواح التي فيها فينفخ
اسرافيل نفخه واحده فتمر عليها فتطفيها وتمر النفخه التي تليها وهي الثانيه علي ملك

الصور المستعدة لارواحها كالسرج للاشتعال بل الاستينار فاذا قيام ينظرون
واشرقت الارض بنور ربها فيقوم تلك الصور احياء ناطقة فمن ناطق بالحمد لله الذي
احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور ومن ناطق بقول من بعثنا من مرقدنا هذا وكل ينطق
بحسب علمه وحاله الصغرى والكبرى اما الاولى فعلومة لقوله صلعم
من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها الا هو
والراسخون في العلم وكل ما في القيمة الكبرى له نظير في السفلى ومفتاح العلم بيوم
معاد الخلائق هو معرفة النفس وقواها ومنازلها ومعارجها والموت كالولادة
والقيامتان الصغرى والكبرى كالولادتين الصغرى وهي الخروج من بطن
الام ومضيق الرحم الى فضاء الدنيا والكبرى وهي الخروج من بطن الدنيا و
مضيق البدن الى فضاء الاخرة ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فمن اراد
ان يعرف معنى القيمة الكبرى ورجوع الكل اليه تعالى وعروج الملائكة والروح اليه
في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وظهور الحق بالوحدة التامة وفناء الجميع
حتى الافلاك والاملاك كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض
الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى فليتامل الاصول التي بسطناها
في الكتب والرسائل سيما في رسالة الحدوث ومن امكن له ان يعرف كيفية
حدوث العالم بجميع اجزائه بعد ما لم يكن بعدية زمانية من غير ان يتقدح بشيء
من الاصول العقلية ولا ان يثلم به تنزيه الله وصفاته الحقيقية عن وصمة التغير

والتكثر

والتكثر فقد امكن له ان يعرف خراب العالم وما فيه وزواله واضمحلاله بالكلية ورجوعها
اليه ومن انكر هذا فلانه لم يصل الى هذا المقام ولم يرزق هذا المشرب بذوق العيان او
بوسيلة البرهان او لانه مغرور بعقله الناقص او لضعف ايمانه بما جاء به الانبياء
عم ومن تنورت قلبه بنور اليقين شاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها
وصورها ونفوسها في كل حين الى ان تزول تعيناتها وتضمحل تشخصاتها ومن
شاهد حشر جميع القوى الانسية مع تباينها في الوجود واختلاف مواضعها
في البدن الى ذات واحدة بسيطة روحانية حتى تزول وتضمحل بالكلية وتفنى فيها
راجعة اليها ثم تنبعث من تلك الذات تارة اخرى في القيمة بصورة يحتمل الدوام
والبقاء امكن عليه التصديق برجوع الكل الى الواحد القهار ثم صدورها وانشاؤها
منه تارة اخرى في النشأة الباقية واعلم ان النفخة وان كانت واحدة من جانب الحق
ضربا من الوحدة الاحاطية بجميع ما سواه لكنها بالاضافة الى الخلايق متكثرة حسب
كثرتها العددية والنوعية وغيرها كما ان الازمنة والاوقات بالقياس اليه ساعة
واحدة ضربا اخر من الوحدة والساعة ايضا ماخوذة من السعي لان جميع الاشياء
الكونية الطبيعية ساعية اليها متوجهة نحوها من باب الحيوانية ثم الانسانية وتحقيق
هذا المرام يطلب من اهل الكشف بكثرة المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم
هي هذه الارض التي في الدنيا الا انها يتبدل غير الارض كما تمد مد الاديم
وتبسط فلا يرى فيها عوجا ولا امتا يجمع فيها الخلايق من زوال الدنيا الى الاخرة

لانها في ذلك اليوم مبسوطة على قدر تسع الخلايق ومعنى بسطها الا ينكشف الا لذوي
البصاير النورية الذين اطلقت ذواتهم عن اسر الطبيعة وقيد الزمان والمكان
فنعرف ان مجموع الازمنة وما يوازيها كلمحة واحدة وما فيها ومجموع الامكنة وما
يطابقها كنقطة واحدة فكذلك الاراضي كلها ارضا واحدة وللارض صورة
اخرى بيضاء نقية فيها الخلايق كلها والنبيون والشهداء والكتب والموازين
وفيها الفصل والقضاء بالحق كما في قوله تعالى واشرقت الارض بنور ربها ووضع
الكتاب وجيئ بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون

ورد في الحديث رواه المفضل عن ابي عبد الله عم قال الصراط هو
الطريق الى معرفة الله عز وجل وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط في
الاخرة اما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من عرفه في الدنيا
واهتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الاخرة ومن لم يعرفه في الدنيا
زلت قدمه عن الصراط في الاخرة فتردى في نار جهنم وروى الحلبي عن ابي عبد الله
عم قال الصراط المستقيم امير المؤمنين وايضا عنه عم في قول الله عز وجل اهدنا
الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عم ومعرفته وفي رواية اخرى عن واحد
منهم عليهم السلام الصراط المستقيم صراطان صراط في الدنيا وصراط في الاخرة
واما الصراط المستقيم في الدنيا فهو ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير واستقام
فلم يعدل الى شيء من الباطل والطريق الاخر طريق المؤمنين الى الجنة وهو مستقيم

لا يعدلون عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة وعنهم عم نحن ابواب الله
ونحن الصراط المستقيم وهذه الاحاديث المروية عن ساداتنا عم متوافقة المعاني
والبواطن يحتاج شرحها الى البسط في الكلام من اراد الاطلاع عليه فليرجع الى
تفسيرنا لفاتحة الكتاب والاشارة اليه ان النفس الانسانية من ابتداء حدوثها
الى منتهى عمرها الدنيوي انتقالات نفسانية وحركات جوهرية لاجلها ذات نشات
ذاتية فكل نفس صراط الى الاخرة بوجه كما انها سالكة ايضا بوجه فالمتحرك و
المتحرك فيه شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فالنفوس صراطات الى العاقبة بعضها
مستقيمة وبعضها منحرفة وبعضها منكوسة والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها
واقفة او معطلة والواصلة بعضها سريعة وبعضها بطيئة واتم الصراطات المستقيمة
نفس امير المؤمنين عم ثم نفوس اولاده المقربين عم وذلك بحسب القوتين العلمية
والنظرية واليهما الاشارة في الحديث بصراط الدنيا وصراط الاخرة فالاول
عبارة عن تحصيل العدالة وملكة التوسط في استعمال العقل العملي للقوى الثلثة
الشهوية والغضبية والوهمية بين الافراط والتفريط لئلا يكون فاجرا ولا خامدا
بل عفيفا ولا يكون متهورا ولا جبانا بل شجاعا ولا يكون جربزا ولا ابله بل حكيما
ليحصل من تركيب هذه الاوساط هيئة اذعانية انكسارية للقوى وهيئة استعلائية
للروح عليها والتوسط بين الاطراف الشديدة بمنزلة الخلو عنها فيصير
النفس كانها لا مرتبة لها من الصفات النفسانية التعلقية ولا مقام لها بالاهل

يشرب لامقام لكم فصارت كمراة مجلوة تستعد لان تتجلى فيها صورة الحق وذلك
لا يحصل الا بانقياد الشريعة وطاعة الامام المفترض الطاعة وهذا معنى كون صراط
الدنيا هو الامام والثاني عبارة عن مرور النفس بقوتيه النظرية والعملية على مراتب
الموجودات والاطوار الحسية والنفسية والعقلية وخروجها عن مكامن الحجب والغواشي
الى افضية الانوار الالهية فللصراط المستقيم وجهان احدهما احد من السيف من
وقف عليه شقه والاخر ادق من الشعر والوقوف على الاول يوجب القطع و
الفصل كقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة وجاء في الخبر ان
المومن على الصراط كالبرق الخاطف والانحراف عن الثاني يوجب الهلاك و
العقاب ان الذين لا يومنون بالاخرة عن الصراط لناكبون اعلم ان
الصراط المستقيم الذي اذا سلكت اوصلك الى الجنة هو بعينه صورة هدى النفس المميزة
من مسير الطبيعة الحسية الى باب الرضوان فهو في هذا الدار كسائر الحقايق الغايبة
عن الابصار لا تشاهد له صورة معينة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت كشف لك يوم
القيمة جسرا ممدودا محسوسا على متن جهنم اوله في الموقف واخره على باب الجنة كل من
يشاهده يعرف انه صنعك وبناؤك ويعلم انه قد كان مسلكا في الدنيا جسرا ممدودا على
متن جهنم التي قيل لها هل امتلات فتقول هل من مزيد لتزيد في طول طبيعتك وعرضها
وعمقها وهي ظل حقيقتك ذي ثلث شعب وهو ظل غير ظليل لا يغني جوهر ذاتك من
اللهب لهب جهنم بل هو الذي يقودها الى لهب الشهوات الكامنة نارها الا ان البارزة

يوم

يوم القيمة لقوله وبرزت الجحيم لمن يرى الا ان يطفيها ماء التوبة المطهرة للنفس
عن المعاصي وماء العلم المطهر للقلوب عن رجس الجاهلية الاولى والثاني
قال تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا منشورا اقرا كتابك كفى
بنفسك اليوم حسيبا وقال واذا الصحف نشرت اعلم ان كل ما يفعل الانسان
بنفعه او يدركه بحسه يرتفع منه اثر الى ذاته ويجتمع في صحيفة نفسه وخزانة سره كتابة
اثار الحركات والافعال وهو كتاب منطو اليوم غايب عن مشاهدة الابصار فينكشف
له بالموت المغيب عن البصر في حال الحيوة مما كان مسطورا في كتاب لا يجليها لوقتها
الا هو وقد مر في الاشارة الى ان رسوخ الهيات الباطنة وملكات الصفات النفسانية
وهو المسمى عند الحكماء بالملكة وعند اهل الشريعة بالملك او الشيطان مما يوجب
خلود الثواب والعقاب فكل من فعل مثقال ذرة من خير او شر يرى اثره
مكتوبا في صحيفة ذاته وصحيفة اعلى منها وهو عبارة عن نشر الصحايف وبسط الكتب
فاذا حان وقت ان يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء ورفع الغشاوة
فيلتفت الى صفحة باطنه وكتاب نفسه فمن كان في غفلة عن ذاته وحساب حسناته
وسياته يقول عند ذلك ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا وذلك لان نشاة الاخرة نشاة
ادراكية حيوانية كل من فيها حديد البصر لقوله فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم
حديد فان كان من اهل السعادة واصحاب اليمين فقد اوتي كتابه بيمينه من جهة

عليين لان معلوماته امور كليه رفيعه عاليه كما قال لنركتاب الابرار لفى عليين و
ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وما كان من الاشقياء المردودين
الى اسفل سافلين واصحاب الشمال فهم اوتوا كتابه بشماله او من وراء ظهره من
جهة سجين لان مدركاته مقصورة على اغراض جزئية سفلية ولاشتمال كتابه على
الكذب او البهتان والهذيان فحرى بان يلقى في النار وخليق بان يحترق في
الجحيم كما قال لنركتاب الفجار لفى سجين وما ادريك ما سجين ويل يومئذ للمكذبين
في كيفية ظهور احوال بعرض يوم القيمة على الاجمال وتفاصيلها مستفاد
من القرآن والحديث على اتم تفصيل واوضحه الا انه نبأ عظيم والناس عنه معرضون
كما قال عز من قائل وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها
معرضون واعلم ان القيمة كما اشرنا اليه من داخل حجب السموات والارض
ونسبتهما من هذا العالم منزلة الانسان من الرحم والطير من البيضة فما لم ينهدم بناء
الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لان الغيب والشهادة لا يجتمعان في موضع
واحد فلا يقوم الساعة الا اذا زلزلت الارض زلزالها وانشقت السماء وانكدرت
الكواكب وانقطب النجوم وكورت الشمس وخسف القمر وسيرت الجبال وعطلت العشار
وبعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة
والعارف قد يشاهد هذه الاحوال والاهوال عند ظهور سلطان الاخرة على
ذاته فيسمع نداء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فيرى السموات مطويات بيمينه

قرائي

ويرى هذه الارض عند القيمة في الزلزال والجبال في الاندكاك حيث لا استقرار
ولا جمود لهما فاذا انكشف الغطاء في القيمتين الكبرى والصغرى يرى كل شيء على
اصله من غير غلط في الحس وشبهة في الوهم فيرى ذوات الاوضاع الشخصية
المركبة من مواد وصور متجردة ومستحيلة مع اعراضها المختلفة التي كان بها
وجودها الشخصي المحسوس الذي مظهرها الآن الحواس وانفعالاتها عند القيمة
ولها نحو اخر من الرؤية فليس لها في مشهد الاخرة هذا النحو من الوجود فيشاهد الاشياء
في عرصة القيمة على حقايقها الاصلية بمشعر اخروي متنور بنور الملكوت فيشاهد الجبال
كالعهن المنفوش ويتحقق بمعنى قوله تعالى ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي
نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا ويشاهد يومئذ نار جهنم محيطة
بالكافرين ويراها كيف تحرق الابدان وتنضج الجلود وتذيب اللحوم ويقودها الناس
والحجارة ويرى البحار مسجورة وهو النار التي تحرق الجلود والابدان غير نار الله
الموقدة التي تطلع على الافئدة فان تلك النار قد تخبو بالنوم وشبهه فيخفف جرمه
من العقاب عنهم ولئن كان نوعهم مما لا راحة فيه قال تعالى كلما خبت زدناهم سعيرا
اي كلما خبت فيهم النار الباطنة لغفلتهم عن الحسد والحقد والعداوة والبغضاء
وساير النيران الكامنة تحرق القلوب اشتغلوا باعمال بدنية من قضاء شهوة البطن
والفرج وغيرهما لا على وجه المصلحة بل على وجه البهيمة والمعصية فيزيد فيهم قوة بدنية
موجبة لزيادة نار السعير فيهم ومن هنا يعلم ان هذه النار محسوسة قابلة للزيادة و

النقصان وقال بعض اهل الكشف في معنى الآية وجها آخر وهو قوله كلما خبت
النار المسلطة على ابدانهم زدناهم سعيرا بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى بواطنهم
وهو عذاب التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة لان عذاب حرقة القلوب بنيران
القطيعة والحجاب عن الملكوت اشد من عذاب حرقة الابدان والجلود فيكون عذاب
تفكرهم وتوهمهم في نفوسهم اشد من حلول العذاب المقرون بتسلط النار المحسوسة على
اجسامهم ولاجل ذلك قيل شعرا النار ناران نار كلها لهب ونار معنى على
الارواح تطلع اقول وكلتاهما غير هذه النار التي في الدنيا ولاجل ذلك وصفها
بانها كلها لهب لان هذه النار الدنيوية ليست نارا محضة بل جوهرا مركبا فيه نار و
غير نار ولهذا قد ينقلب الى هواء او ماء او غير ذلك واما النار المحسوسة الاخروية فهي
صورة نارية بحتة لا يطفيها شيء الا رحمة الله ومن جملة الاحوال يومئذ ان المرء
يفر من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل امرء يومئذ شان يغنيه وذلك لان
النفس قد فارقت هذا البدن وخرجت عن الدنيا وكل ما فيها كما قال وكلهم آتيه
يوم القيمة فردا فلا يصادف الآن احدا من هذا العالم ولا شيئا الا نتائج
اعماله وافعاله وصور نياته ولوازم صفاته وملكاته ومنها ان الملك يومئذ
لله وذلك لان الروابط المادية والاسباب الوضعية والعلل المعدة مرتفعة هناك
لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات والحركات التي منشاؤها انفعالات المواد
واستحالاتها بواسطة الجهات والاوضاع السماوية كما بين في مقامه واما

النشأة

النشأة الثانية فالاسباب هناك ليست الا ذاتية غير خارجة عن ذات الشيء
ومقوم وجوده وهذا العالم ايضا الملك لله اذ الكل بارادته وايجاده وتدبيره
وحكمته الا ان الوسائط العرضية والعلل المعدة موجودة ههنا والاتفاقات واقعة
بقضائه وقدره ومنها ان الملك يومئذ لله الحق وان لا ظلم اليوم لما عرفت من
ارتفاع المصادمات والمعارضات الاتفاقية في ذلك العالم ومنها ان القيمة يوم
الجمع لان الازمنة والحركات علة التعاقب والتغاير في الحدوث والقدم والامكنة
والجهات علة الحضور والغيبة في الوجود والعدم فارتفعتا في القيمة ارتفعت الحجب بين
الموجودات فيجتمع الخلائق كلهم الاولون والاخرون فهي يوم الجمع لقوله يوم
يجمعكم ليوم القيمة ومنها انها يوم الفصل لان الدنيا دار اشتباه ومغالطة
يتشابك فيها الحق والباطل والخير والشر يتعانق فيها الخصمان ويتمازج فيها
المتقابلان والاخرة دار الفصل والتميز والافتراق فيتفرق المختلفان ويتميز
المتشابهان لقوله ويوم تقوم الساعة يومئذ يتفرقون وقوله ليميز الله الخبيث
من الطيب الآية وقوله ويحق الحق ويبطل الباطل ولا منافاة بين هذا الفصل و
ذلك الجمع بل يفرقون ويوجبه كما قال هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين و
منها ان المتخلصين عن البرازخ والقبور يتوجهون عند قيام الساعة الى الحضرة
الالهية بلا تراخ وانتظار كما لغيرهم من المقيدين بالدنيا المأسورين بأسر التعلقات
كما قال تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ومنها ان الموت لكونه عبارة

عن هلاك الحيوان بواحد منها في التضاد بقيام بين الجنة والنار في صورة
كبش املح ويذبح بشفرة يحيى عم وهو صورة الحيوة بامر جبرئيل مبدا الارواح
ومحيي الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء والسر بموت الموت وحيوة الحيوة
ومنها ان الجحيم تحضر في العرصات على صورة بعير لاجل حضره ليتذكر الانسان
صفاته الذميمة الباعثة للعقاب كما في قوله وجيء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الانسان
وانى له الذكرى وهي بارزة في ذلك اليوم لا كامنة كما في هذا اليوم لقوله وبرزت
الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم وعذابهم فيفزعون الى
الله من شرها لولا ان حبسها الله برحمته لشروق شررة احترق بها السموات والارض
في العرض والحساب واخذ الكتب ووضع الموازين اما العرض فهو مثل
عرض الجيش ليعرف اعمالهم في الموقف وقد علمت صحة اجتماع الخلائق كلهم على
واحدة فيعرف المجرمون بسيماهم كما يعرف الاجناد بهيئاتهم وقد ورد ان
النبي صلعم سئل عن قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فان
من نوقش في الحساب عذب واما الحساب فهو عبارة من جمع تفاريق الاعداد و
المقادير ليعرف قدر كلها ومبلغها وفي قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة
للخلائق حاصل متفرقات اعمالهم وجميع نتايج اعداد حسناتهم وسيئاتهم واثر
كل دقيق وجليل من افعالهم ونياتهم وهو اسرع الحاسبين واما طول مدة الحساب
ومكثهم في العذاب فلاجل قصور ذواتهم عن سرعة التفطن بجميع متفرقاتهم والوصول الى

حاصل حسابهم واما اخذ الكتب فقد علمت ان كتب النفوس وصحايف القلوب
بعضها علوية وبعضها سفلية وبعضها يمينية وبعضها شمالية فاما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا لانه المؤمن السعيد الذي قلبه
منورة بنور الايمان مطهر عن خبث الباطن ودغل السريرة ولا حجاب له مع
احد من الخلق ولا شاغل له يمنعه عن التوجه الى عالم القدس ولذلك قال واما من
اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه فهو في عيشة
راضية في جنة عالية لانه كان عارفا بالاخرة وبالحشر والجزاء عالما بانه يلاقي
حسابه وكتابه اذ الظن ههنا بمعنى الجزم واليقين واما من اوتي كتابه بشماله
فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه وذلك لكثرة اشتغاله بالدنيا ولذاتها
وتلهيه عن الاخرة وشرورها وخيراتها واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا
ويصلى سعيرا اما دعوة الثبور فلتعلق نفسه بالامور الهالكة الفانية واما صلي السعير
فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الاوراق المسودة الباطلة القابلة للنسخ
والتبديل والتغير اللايقة للاحتراق بنار السعير واما الكافر المحض فلا كتاب له و
المنافق سلب عنه نور الايمان ولا تقبل منه صورة الاسلام كما يقبل من العوام
والضعفاء ويقع في حقه كان لا يؤمن بالله العظيم فيدخل فيه المعطل والمشرك و
الجاحد لان المنافق في باطنه واحد من هؤلاء الثلثة اذ لا تنفع له هناك صورة
الاسلام الظاهري كما مر واعلم ان هذا الكتاب غير كتاب اعمال الفجار لانه كتاب

الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وهو كتابه المنزل
عليه لا كتاب الاعمال فانه ح نبذه وراء ظهره ظن ان لن يحور اي جزم كما في قوله
ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم فاذا كان يوم القيمة قيل له اي للمنافق خذ كتابك
من وراء ظهرك اي من حيث نبذته في حيوتك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم
فالتمسوا نورا واما وضع الموازين فالميزان عبارة عن معيار صحيح يعرف به قدر الشيء
ووزنه سواء كان آلة محسوسة مخصوصة او غيرها وميزان كل موزون من جنسه وان
لم يب وميزان الاخرة كميزان الدنيا ولا موازين العلوم والاعمال كموازين الاجرام
والاثقال كما لا يب ذي ميزان الحنطة والشعير والاقط والدبس كميزان الشعر
كالعروض وميزان الفكر كالمنطق وميزان الاعراب والبنا كالنحو وميزان مقادير
الساعات كالاصطرلاب والارتفاعات والاعمدة كالشاغول او الدواير والاستدارات
كالفرجار والاضلاع والاستقامات كالمسطرة والعقل ميزان الكل وبالجملة
ميزان القيمة نوع آخر من الموازين فيوزن به الكتب والصحايف ويجعل فيه وما ورد في
هذا الباب عن الائمة عم ما رواه محمد بن علي بن بابويه ره انه سال هشام بن سالم عن
قول الله عز وجل ونضع الموازين القسط ليوم القيمة قال هم الانبياء والاوصياء عم
واعلم ان كل عمل بدنيا او قلبيا وكل ذكر ونية يوضع في الميزان ويدخل فيه والقاء
شيء الا كلمة التوحيد من قوله لا اله الا الله مخلصا لان كل عمل له مقابل في هذا
العالم عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان في

ميزان

ميزان احد لان اليقين الدائم لا يمكن مع نقيضه في قلب احد ولا يتعاقبان على
موضوع واحد كما اوما اليه من ان نفس المؤمن الموحد بحسب الجوهر والذات
يخالف نفس الكافر مخالفة نوعية فضلا عن الشخصية فليست للكلمة ما يقابلها ويكون لها
في الكفة الاخرى من قول او عمل او نية فضلا عن ان يرجح عليها كما يدل عليه حديث
صاحب السجلات ولهذا روي عن ابي عبد الله عم انه قال كما لا ينفع مع الكفر
شيء لا يضر مع الايمان شيء وروى ابو الصامت وعنه ايضا عم ان الله يغفر
للمؤمن وان جاء بمثل ذا واوحى بيده قال قلت وان جاء بمثل ملك الهية فقال
اي والله ولو جاء بمثل ملك الهيات اي والله مرتين وفي رواية عن النبي صلعم وان
زنا وان سرق واعلم ان اعمال الجوارح خيرها وشرها كلها مما يدخل في
الموازين واما الاعمال الباطنة فلا يدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيه العدل
وهو الميزان الحكمي المعنوي فالمحسوس يوزن بالمحسوس والمعنى بالمعنى فلهذا يوزن
الاعمال من حيث هي مكتوبة واخر ما وضع في هذا الميزان قول الانسان الحمد
لله وبه يملا الميزان واليه الاشارة فيما قال صلعم الحمد لله يملا الميزان ومن اللطايف
الكشفية ان ميزان كل احد بقدر عمله من غير زيادة ولا نقصان
يجب ان تعلم ان الجنة التي خرج عنها ابونا آدم وزوجته لاجل خطيئتهما غير الجنة
التي وعد المتقون لان هذه لا يكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض
واشهاء من عالم الحركات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة والشرف لكونهما

لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية ودار البقاء غير متجددة ولا متبدلة ولا داثرة
ولا فانية ولا زائلة وبيان ذلك ان الغايات كالمبادي متحاذية متقابلة وان الموت
الطبيعي ابتداء حركة الرجوع الى الله كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول
من عنده فكل درجة من درجات القوس الصعودية بازاء مقابلتها من درجات القوس
النزولية وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرة اشعارا
بان الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية واذا تقرر هذا فاعلم ان الجنة
جنتان محسوسة ومعقولة كما قال تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله فيهما
من كل فاكهة زوجان المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم
العليون وكذا النار ناران محسوسة ومعنوية كما مر وكل من الجنة والنار المحسوستين
عالم مقداري احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل
عليه غضبي فقد هوى ولذلك يصول على الجبارين ويقصم المتكبرين وكما ان الرحمة
ذاتية والغضب عارض كما برهن عليه ولقوله سبقت رحمتي غضبي ولقوله عذابي
اصيب من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فلذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض
وتحت هذا سر وقد علمت ان ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم لا في علوه ولا
في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة مستحيلة فانية وكل ما
هو كذلك فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الاخرة وعقبى الدار نعم لكل منهما
مكان داخل في حجب السموات والارض ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشاتها

مقابلتها

الجزئية

الجزئية وعليه يحمل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما في قوله
صه ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من النار وما
روي ان في جبل ارون عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع ان لله جنة خلقها في
المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها وروي ان برهوت واد من اودية جهنم والروايات فيهما كثيرة
متخالفة الظواهر ذكرنا وجه التوفيق بينها في كتاب المبدأ والمعاد والعجب من عاقل
يشك في النشاة الاخرة والجنة والنار المحسوستين ولا يشك فيما يراه في المنام
وايضا الدنيا والاخرة داخلتان تحت مقولة المضاف لان احديهما ماخوذة من الدنو
والثانية من التاخر وهما حالتان للانسان ادناهما الدنيا والاخرى الاخرة
والمتضايفان يعرفان معا فمن لم يعرف الاخرة ولم يصدق بوجودها فبالحقيقة ما
عرف الدنيا ايضا كما قال ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون لكن لا يتعجب
من اكثر الفلاسفة واتباع ارسطاطاليس كابي علي ومن يحذو حذوه حيث انكروا
غاية الانكار للنفس كينونة قبل البدن مع اعترافهم بان لها كينونة وبقاء
بعد البدن ومن هذا القبيل من يشك في حشر هذه الاجسام وعودها الى الاخرة
ويقول اين تذهب هذه الاجساد بعد خراب الدنيا ولا يشك في حدوثها ولا يقول
من اين جاءت هذه الاجسام فاعلم يا حبيبي ان اجسام هذا العالم من جنة الله التي هي في
حظيرة القدس التي قدس بها المقدسون ومنها الى دار الحيوان وجنة الابرار
ومنها الى هذا العالم دار العمل بغير جزاء وتذهب من هذا العالم الى دار الجزاء من

غير عمل من سلمت منافطرته وحسنت اعماله فالاجنة الله ان كان من
المقربين الكاملين في العلم او لاجنة الحيوان لمن كان من اصحاب اليمين
ويبقى من ساء عمله واسود قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالدا فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء الله ان ربك فعال لما يريد قال بعض اهل الكشف
اعلم عصمنا الله واياك ان النار من اعظم المخلوقات وهي سجن الله في الاخرة
وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على الحرور
والزمهرير ففيها الحر على اقصى درجاته والبرد على اقصى درجاته وبين اعلاها
واسفلها مسافة خمس وسبعين مائة من السنين وهي دار حرورها هواء محرق
لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهبها كما قال تعالى
وقودها الناس والحجارة وقوله فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس
اجمعون ومن العجب ما روي عن النبي صلعم انه كان قاعدا مع اصحابه في المسجد
فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال صلعم اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله
اعلم حجر القي من اعلى جهنم سنة الان وصل الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما
فرغ من كلامه الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين
سنة فقال رسول الله الله اكبر فعلمت الصحابة ان هذا الحجر هو ذاك وانه منذ خلقه الله
يهوي في جهنم فلما مات حصل في قعرها قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل
من النار فانظر ما اعجب كلام الله وما احسن تعريف النبي لاصحابه

منذ سبعين

في ان اي حقيقة الهية اظهرت الجنة والنار والاشارة الى ابوابهما اعلم ان لكل معنى
من المعاني الذاتية حقيقة اصلية ومثالا ومظهرا فالانسان مثلا له حقيقة كلية و
الانسان العقل مظهر اسم الله وكلمته والروح المنسوبة اليه في قوله وكلمته القاها
الى مريم وروح منه وقوله ونفخت فيه من روحي ولها امثلة جزئية وافراد شخصية
كزيد وعمرو وله ايضا مظاهر كالمشاعر والالواح الذهنية فكذلك للجنة حقيقة كلية وهي
روح العالم العالم مظهر لاسم الرحمن لقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
ولها مثال كلي هو العرش الاعظم مستوى الرحمن وصورته كما ورد ان ارض
الجنة الكرسي وسقفها عرش الكرسي الرحمن وامثلة جزئية كقلوب اهل الايمان
كما ورد قلب المؤمن عرش الله قلب المؤمن بيت الله ولها مشاهد ومظاهر كلية
وجزئية هي طبقات الجنة وابوابها وكذلك النار لها حقيقة كلية هي البعد من رحمة الله
صورة غضبه ومظهر اسم الجبار والمنتقم ولها مثال كلي هي نار جهنم ولها مظاهر
كلية وجزئية هي طبقات جهنم وابوابها وطبقاتها سبعة تحت الكرسي وفيه اصول
السدرة ومنها نبت شجرة الزقوم طعام الاثيم طلعها كانه رؤوس الشياطين
وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين وهي محيطة بالكافرين وكذا سرادقها
ولها امثلة جزئية هي اهوية النفوس من النفوس الهاوية المظلمة والصدور
الضيقة الحرجة وابوابها سبعة لقوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء
مقسوم وهي عين ابواب الجنة لاهلها فانها على شكل الباب الذي اذا فتح على

موضع انشدبه موضع آخر فعين غلق هذه الابواب على الجنة عين فتحها الى
النار الا باب القلب فانه ابدا مطبوع على اهل النار ولا تفتح لهم ابواب السماء
ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط لان صراط الله كما مر ادق
من الشعر فيحتاج من يسلكه الى كمال الرقة واللطافة فلا يتيسر سلوكه للحمقاء
الجاهلين سيما مع العناد والاستكبار فابواب الجحيم سبعة وابواب الجنة ثمانية
في الاشارة الى عدد الزبانية قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب
النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الآيات اعلم انه قد انكشف
لارباب البصائر النورية ان هذا القالب البشري بحسب مشاعره وابوابه ودوائره
يشبه الجحيم وابوابها وانكشف بالبصيرة انه جلس على ابواب هذا البيت الذي هو
مثال الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس
الباطنة وقوتا الشهوة والغضب والقوى السبع النباتية وكل منها يحجر
القلب عن اوج عالم القدس الى حضيض عالم السفل واما الكلام في اصولها
وسوابقها فاعلم ان مدبرات الامور في برازخ عالم الظلمات وهي المشار اليها
بقوله والسابقات سبقا فالمدبرات امرا فهي في باطن العالم الكبير الجسماني
الارواح الملكوتية للكواكب السبعة والبروج الاثنا عشرية فالمجموع تسعة عشر سرا
وجهارا غيبا وشهادة وكذا في العالم الصغير الانساني هي رؤس القوى
المباشرة لتدبير البرازخ السفلية وهي التسعة عشر المذكورة سبع منها مبادي

الافعال النباتية واثنا عشر منها مبادي الافعال الحيوانية فالانسان ما دام
كونه محبوسا بهذه المحابس الداخلة والخارجة مسجونا بسجن الطبيعة ماسورا في
ايدي هذه العمال الكلية والجزئية لا يمكنه الصعود الى عالم الجنان ومنبع الرضوان
ودار الحيوان فاذا لم يتخلص عن تأثيرها وتقييدها كان حاله كما افصح عنه قوله تعالى
خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه الآيات فاذا انتقل من هذا البدن بالموت ينتقل
من السجن الى السجين فيؤذيه المالك الى الابد بهذه الزبانية التي هي من آثار تلك
المدبرات فيعذب بها في الآخرة كما يعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعر لكثافة الحجب
وغلظتها فاذا انكشف الغطاء او رق الحجاب يرى شخصه معذبا بايدي سدنة
الجحيم وزبانية نار الجحيم يجرونه الى جهنم بسلاسلهم   في الاعراف واهله قال تعالى
وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم قيل هو سور بين الجنة والنار باطنه
فيه الرحمة وهو ما يلي منه الجنة وظاهره من قبله العذاب وهو ما يلي منه النار يكون
عليه من تساوت كفتا ميزان حسناته وسيئاته فهم ينظرون بعين الى النار وبعين
اخرى الى الجنة وما لهم رجحان بما يدخلهم الله في احدى الدارين هذا ما قيل وعندي
ان الاعراف غير السور الواقع بين الجنة والنار والذي ذكروه انما يصح ويليق
في تفسير قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما الاعراف فاصله مأخوذ امامن العرفان كما قال يعرفون كلا بسيماهم و
امامن عرف الفرس وهو شعر عنقه وهو الموضع المرتفع منه والعرف ايضا الرمل

المرتفع كناية عن ارتفاع مكانهم وعلو ذاتهم وعلو ذاتهم واهل الاعراف هم
الكاملون في العلم والمعرفة الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم ويرون
بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة واهل النار واحوالهما في الاخرة كما قال النبي صلعم
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله لكنهم بعد في هذا العالم من حيث ابدانهم كما
قيل ابدانهم في العالم الاسفل وقلوبهم معلقة كالقناديل بالملاء الاعلى فهم بالاجساد
ارضيون وبالقلوب سماويون اشباحهم فرشية وارواحهم عرشية ولم يموتوا
بالموت الطبيعي حتى يدخلوا الجنة بدنا كما دخلوها روحا كما قال لم يدخلوها وهم
يطمعون رجاء لرحمة الله واذا خرجوا عن الدنيا كان طمعهم عين الوصول و
قوتهم عين الفعلية والحصول اما قبل ذلك فانهم كانوا برزخين بين احوال اهل
الجنة واهل النار لان قلوبهم متنعمة في نعيم الجنان من الايمان والعرفان وابدانهم
معذبة بعذاب الدنيا وموذياتها فهم كما قال تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب
النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين والذي يدل على صحة ما ذكرنا امور
الاول ما ورد عن ائمتنا المعصومين عم انهم قالوا نحن الاعراف الثاني ان الاية
يدل على غاية سرورهم والمتوسطون في الرتبة الذين لا رجحان لواحدة من كفتي ميزانهم
الواقعون في السد الحاجز بين الدارين الجنة والنار ليسوا من المرح في هذا المحل
من المعرفة على هذا [illegible] بان يعرفوا كلا من الطائفتين بسيماهم ومعرفة
النفوس امر عظيم الثالث ان موضع الدعاء والمناجاة لطلب الى جاه الهي

ان

الدنيا قبل الموت واما الاخرة وما بعد الموت ففيه ميعاد الوصول والوجدان او حصول
الياس والحرمان في معنى طوبى وهي مثال شجرة العلم كثيرة الفروع والشعب
شريفة الثمار والاثمار من المعارف الالهية التي اكثرها مما لا يستقل باكتسابه العقول
البشرية بل يحتاج في تحصيلها وتناولها ان تقتبس انوارها من مشكوة خاتم النبوة
بوساطة اول اوصيائه وافضل اوليائه واشرف ابواب مدينة علمه فان انوار العلوم
الالهية والمعارف الربانية انما انتشرت في قلوب المستعدين القابلين للهداية من شجرة
الولاية وشجرة الهداية ومما ورد في هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين رواية وضبطا
واوثقهم دراية وحفظا الشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه
القمي بسنده المتصل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله جعفر الصادق عم طوبى شجرة
في الجنة اصلها في دار علي بن ابي طالب وليس من مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانها
وذلك لان نفسه الشريفة معدن الفضائل والعلوم وكان قلبه المنور مفتاح ابواب
خزائن المعرفة الموروثة من الانبياء عم سيما خاتمهم واعلمهم عليه وآله اكمل التسليمات
واركانها كما افصح قوله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها واشار انسب موضع طوبى الى
داره الاخروية من بيت قلبه المعنوي دون دار محمد صلعم لان تفاصيل العلوم الحقيقية
التي جاء بمجامعها الرسول والكتاب مستفادة من بيانه وتعليمه وهو كما اشار اليه
بقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وبقوله انه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وبقوله
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبقوله انما انت منذر ولكل قوم هاد والكث

ورد انه قال صلعم لما نزلت هذه الآية يا علي انا المنذر وانت الهادي ثم قد تبين من
العقل والنقل ان مثال شجرة طوبى اعني اصل العلوم والمعارف في دار علي ع
واولاده المطهرين الذين هم ذرية بعضها من بعض لان كلا منهم بحيرة وحدة وليهم
المقدس وجدهم المنور المطهر صلوات الله عليهم اجمعين وفروعها في دور وصدور
شيعتهم وبيوت قلوب مواليهم اذ تتفرع وتتشعب من علي النبي والوصي عليهما السلم
وآلهما علوم عقلية وفروع فقهية في قلوب العلماء والمجتهدين من اتباعهم ومقلديهم
الى يوم القيمة ونسبة سيد الاولياء ع الى علماء هذه الامة في الابوة المعنوية كنسبة
آدم ع الى افراد البشر في الابوة الصورية ولهذا قال النبي صلعم يا علي انا وانت
ابوا هذه الامة ويمكن ان يشبه شجرة طوبى لجميع اشجار الجنة قال العارف المحقق في
الفتوحات المكية اعلم ان شجرة طوبى لجميع شجر الجنان كآدم ع لما ظهر عنه من
البنين فان الله لما غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه كما شرف آدم باليدين
فنفخ فيه فادرس نفخ الروح فيه علم الاسماء لكونه مخلوقا باليدين ولما تولى الحق
غرس شجرة طوبى ونفخ فيها زينها بثمرة الحلي والحلل الذين فيهما زينة للابسهما
ونحن ارضها لما جعل ما على الارض زينة لها فقد ظهر من كلامه ان شجرة طوبى انتهى
يراد بها اصول المعارف والاخلاق الحسنة لكون زينة للنفوس القابلة
بمنزلة ما على الارض زينة لها في خلود اهل النار فيها هذه مسئلة عويصة
وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشف وكذا بين اهل الكشف

ل

هل يسرمد العذاب عليهم الى ما لا نهاية له او يكون لهم راحة ونعيم بدار الشقاء عند
انتهاء مدة العقاب الى اجل مسمى مع اتفاق الكل على عدم خروج الكفار من
النار وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما
ملؤها والاصول الحكمية دالة على ان القوى الجسمانية متناهية وعلى ان القسر لا
يدوم على طبيعة واحدة وعلى ان لكل موجود غاية ينتهي اليها وعلى ان مآل
الكل الى الرحمة الالهية التي وسعت كل شيء وعندنا ايضا اصول دالة على
ان الجحيم وآلامها وشرورها دائمة باهلها وان كان الدوام في كل منها على معنى
آخر وانت تعلم ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس جاسية غليظة وقلوب قاسية
شديدة القسوة فلو كان الناس كلهم على طبقة واحدة وطبيعة سليمة وقلوب خاشعة
مطيعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الشديدة
الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكارة الشيطانية وفي الخبر ان الله
جعل معصية آدم سببا لعمارة هذا العالم وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن
والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية وقال ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن
حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة
ينافي الحكمة والمصلحة لاهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان
يخرج من القوة الى الفعل والعناية تاباه فاذا كان وجود كل طائفة من مقتضى
قضاء الله وقدره وعنايته ورحمته ويكون لها غايات طبيعية ومواطن ذاتية

والغايات الذاتية للاشياء مناسبة لها ملائمة لذواتها يقع الوصول اليها
آخر الامر ولئن عاق عنها عائق زمانا يسيرا او قصيرا كما قال وحيل بينهم وبين
ما يشتهون والله تعالى يتجلى بجميع الاسماء في جميع المنازل والمقامات فهو الرحمن الرحيم
الرؤوف وهو العزيز الجبار القهار المنتقم وفي الحديث ايضا لولا انكم تذنبون لذهب
الله بكم وجاء بقوم يذنبون قال بعض المكاشفين يدخل الله اهل الدارين فيهما
السعداء بفضله واهل النار بعدله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيها
بالنيات فاخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمل في الشرك في الدنيا فاذا فرغ
الامد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة
الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ
حيات وعقارب كما يلتذ اهل الجنة فيها من الظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان
طباعهم يقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن و
المحرور من الانسان يتأذى بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والالام لعدمه وصاحب
الفتوحات المكية امعن في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك الكتاب وقال في الفصوص
واما اهل النار فمآلهم الى النعيم اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان يكون
بردا وسلاما على من فيها واما انا فالذي لاح لي بما انا مشتغل به من الرياضات
العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم وانما هي موضع الالام والمحن وفيها
العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع والجلود

العمر ظ

وفي

فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتهما من ذلك
العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم   في كيفية تجسم الاعمال
وتصور النيات يوم القيمة والاشارة الى مادة صورها اعلم ان لكل صورة خارجية
ظهورا خاصا في موطن النفس ولكل صورة نفسانية وملكة راسخة وجودا في
الخارج الا ترى ان صورة الرطب اذا اثرت في مادة جسمانية قابلة للرطوبة قبلتها
فصارت رطبا مثله سهل القبول للاشكال واذا اثرت في مادة اخرى كمادة القوة
الحسية والخيالية وانفعلت عن الرطوبة لم تقبل هذا الاثر ولم يصر رطبا مثله مع
انها قبلت جهة الرطوبة لكن بصورة اخرى ومثال آخر عنها وكذا قبلت القوة العاقلة
الانسانية منها صورة اخرى ونحوا آخر من الوجود والظهور مع ان المهية واحدة
هي جهة الرطوبة والرطب فللمائية الواحدة صور ثلثة في مواطن ثلثة لكل منها
وجود خاص وظهور معين فانظر في حكم تفاوت هذه النشآت الثلث في جهة
واحدة وقس عليه تفاوت النشآت في انحاء الظهورات والوجودات في كل معنى
وجهة عينية فلا تتعجب من كون الغضب وهو كيفية نفسانية اذا وجدت في الخارج
صارت نارا محرقة وان العلم وهو كيفية نفسانية اذا وجد في الخارج صار عينا تسمى
سلسبيلا وان المأكول من مال اليتيم ظلما تتقلب في موطن الآخرة في بطن آكله
نارا يصلونها يوم الدين ولا ايضا من صيرورة حب الدنيا وهي شهواتها وهي
اعراض نفسانية ههنا حيات وعقارب تلسع وتلدغ لصاحبها في القيمة و

هذا القدر كاف للمستبصر لان من يؤمن بجميع ما وعده الشارع واوعد عليه
وكل من له قوة تحدس في العلم يجب عليه ان يتامل في الصفات النفسانية وكيفية
نشاتها للاثار والافعال الخارجة ويجعل ذلك ذريعة لمعرفة استيجاب بعض
الملكات لاثار مخصوصة في القيمة مثال ذلك ان شدة الغضب في رجل تورث
ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته والغضب حالة نفسانية موجودة في
عالم باطنه وهذه الاثار من صفات الاجسام المادية وقد صارت نتايج لها في
هذه النشاة فلا عجب من ان يلزمه في نشاة اخرى ان تنقلب نارا محضة محرقة للقلب
مقطعة للامعاء موقدة تطلع على الافئدة كما يلزمه ههنا اذا اشتد تسخن البدن
وضربان العروق والاوداج واضطراب الاعضاء واحتراق المواد والاخلاط
وربما يودي الى المرض الشديد بل الى الهلاك من الغيظ فهكذا جميع الصور المجسمة
الموجودة في عالم الاخرة حاصلة من ملكات النفوس واخلاقها الحسنة والقبيحة
واعتقاداتها ونياتها الصحيحة والفاسدة الراسخة فيها من تكرر الاعمال والافعال
في الدنيا فصارت الاعمال مبادي للاخلاق في الدنيا فيصير النفوس بهياتها
مبادي الاجساد في الاخرة وانما مادة تكون الاجساد وتجسم الاعمال
تصور النيات في الاخرة فليست الا النفس الانسانية وكما ان الهيولى ههنا مادة
تكون الاجسام والصور المقدارية وهي لا مقدار لها في ذاتها فكذلك النفس
الادمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخروية وهي في ذاتها امر رو

روحا

روحاني لا مقدار لها والفرق بين النفس والهيولى بامور منها ان الهيولى
وجودها بالقوة من كل وجه لا تحصل لها في ذاتها الا بالصور الجسمانية بخلاف
النفس فانها كانت في ذاتها موجودة بالفعل وجودا جوهريا حساسا وكانت
اولا صورة لهذا البدن العنصري فصارت مادة اخروية لصور اخروية تتحد بها
ضربا من الاتحاد فهي صورة الماديات الدنيوية ومادة الصوريات الاخروية المفوضة
فيها باذن الله يوم ينفخ في الصور فتاتون افواجا لاختلاف انواعها في الاخرة
كما مر ومنها ان النفس مادة روحانية لطيفة لا يقبل الا صورا لطيفة غيبية
لا تدرك بهذه الحواس بل بحواس الاخرة والهيولى مادة كثيفة انما يقبل الصور
الكثيفة المقيدة بالجهات والاوضاع المشوبة بالقوى والاعدام ومنها ان قبول
الهيولى للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير والحركة
وقبول النفس لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب ولا منافاة
بين قبولها وفعلها فهي بجهة واحدة فاعلة وقابلة للصور والامثال معا ك
علوم المبادي وصفاتها حيث انها بجهة واحدة حصلت فيها ومنها لان
لان القبول هناك ليس بمعنى القوة الاستعدادية والامكان ومنها ان هذه
الصور كمالات لموادها وموضوعاتها وليست الصور الناشية من النفس كمالات
لها اذ ليس كمالها في حصول تلك الصور لها وانما كمالها في ان يكون بحيث
تفعل تلك الصور وتجعلها مدركة لها وبين الاعتبارين فرق ثابت وقريب في

موضعه ان جهتی القبول والفعل واحدة فی لوازم الذات فذات فی
الحیوانات هل لها حشر کما للانسان ام لا فراشرنا الا ان لکل حی طبیعی حرکة
ذاتیة وخلقا وبعثا وبدایة وعودا والفلاسفة اثبتوا للطبایع غایات ذاتیة کما
اثبتوا لها مبادی ذاتیة وعود کل شیٔ الی ما بدا منه فعود الاجسام الی القوی
وعود القوی الی النفوس وعودها الی الارواح وعود الکل الیه تعالی کما قال الا الی
الله تصیر الامور وقوله کل الینا راجعون فمن علم من این مجیئه علم الی این ذهابه
لکن الکلام انما هو فی بعث الشخص الجزئی مع بقاء تعینه وتشخصه الحاصل مع للتشخص
وهذا فی الانسان امر محقق لتجرد نفسه المتعلقة تارة بهذا البدن المادی الدنیوی
وتارة بذاک البدن الصوری الاخروی واما غیره من الحیوانات ففی بقاء نفوسها
وعودها الی الاخرة خلاف بین الحکماء والروایات فیه ایضا متخالفة والایات
فیه متشابهة غیر محکمة لاحتمال ان یکون المراد من مثل قوله تعالی واذا الوحوش
حشرت حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش فحشروا
وحوشا لا اناسا والذی یثبت من طریق البرهان الحدسی هو القول بالتفصیل
فکل حیوان یکون له نفس متخیلة متذکرة فوق النفس الحساسة فهو باق بعد
الموت محشور الی بعض البرازخ معطل عن مجازاة لان الغایة انما هی ابدال ما
هو بصدد الاستکمال واما حشر النفوس الحساسة لا المتخیلة المتذکرة فکحشر القوی
النفسانیة الی مبدأها ورب نوعها کما ذکره معلم الفلاسفة فی کتابه فی معرفة ا

الربو

الربوبیة وکل النفوس النباتیة اذا قطعت الاشجار اویبست کما ذکره
بعض العرفاء وحشر المقلدین والاتباع الی منازل الائمة والمجتهدین یشبه
حشر القوی النفسانیة الی الناطقة کما فی قوله تعالی وحشر لسلیمن جنوده من
الجن والانس فهم یوزعون ومثل قوله والطیر محشورة کل له اواب
یقول هذا العبد الذلیل الی استعیذ بالله ربی الجلیل فی جمیع اقوالی واحوالی ومعتقدی
ومصنفاتی من کل ما یقدح فی صحة متابعة الشریعة التی اتانا بها سید المرسلین
وخاتم النبیین علیه واله اجزل صلوات المصلین او یشعر بوهن فی العزیمة والدین
اوضعف فی التمسک بحبل المتین لانی اعلم یقینا انه لا یمکن ان یعبد الله کما هو اهله
ومستحقه الا بتوسط من له الاسم الاعظم وهو الانسان الکامل المکمل خلیفة الله بالخلافة
الکبری فی عالم الملک والملکوت الاسفل والاعلی وثبت فی الاخرة والاولی واوصیک
ایها الناظر فی هذه الاوراق ان تنظر فیها بعین المروة والاشفاق وانشدک بالله
وملکوته واهل رسالاته ان تترک عادة النفوس السفلیة من الالف بما هو المشهور بین
الجمهور والتوحش عن ما لا تسمعه من المشایخ والاباء وان کان مبرهنا علیه بالحجة
البیضاء فلا تکن ممن ذمهم الله علی التقلید المحض من غیر برهان فی مواضع کثیرة
من القران کقوله ومن الناس من یجادل فی الله بغیر علم ولا هدی ولا کتاب منیر و
اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا علیه اباءنا فایاک ان تجعل
مقاصد الشریعة الالهیة وحقیقة حقایق الملة الحنیفیة مقصورة علی ما سمعته من معلمک

واشياخكم متداول اسلافكم فتجهدوا انما على عتبة بابكم ومقامكم غير مهاجر
الى ربكم بل اتبع ملة ابينا الحقيقي ابرهيم حنيفا مسلما حيث قال لابيه المجازى
يا ابت لا تعبد الشيطان قال انى ذاهب الى ربى سيهدين فاذهب الى ربك وسافر
من بيت حجابك وعتبة بابك مهاجرا الى الله لترى من ايات الجبروت وعجايب
الملكوت ما لا عين رات ولا اذن سمعت فان ادركك الموت فى هذا السفر فاجرك على
الله لقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله الاية فلا تبال ان كنت مسافرا وانحرفت عن
الجمهور فان الجمهور واقفون فى منزلهم وانت مرتحل من المنزل فكيف يقع الاتفاق
بين الساكن والمتحرك والحال والمرتحل فكن كما قال امامك وامامنا امير المؤمنين
عليه وعلى اخيه واله صلوات رب العالمين لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف
الحق تعرف اهله واعلم ان المتبع فى المعارف الالهية هو البرهان والكشف
بالعيان كما قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ومن يدع
مع الله الها اخر لا برهان له وهذا البرهان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن يتنور
به بصيرته فيرى الاشياء كما هى كما وقع فى دعاء النبى ص لنفسه وللخواص امته
واوليائه من قوله اللهم ارنا الاشياء كما هى واعلم ان هذه المسائل التى وقع
الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الانبياء ع ولهم الرعاء ولو كان سبيل الى
الحصول ممكنة بالاكتساب بافكار هذه العقول بموازينهم المنطقية وانظارهم التعليمية
البحثية لما وقع الخلاف فيها من اولئك العقلاء المشتغلين طول عمرهم باستعمال

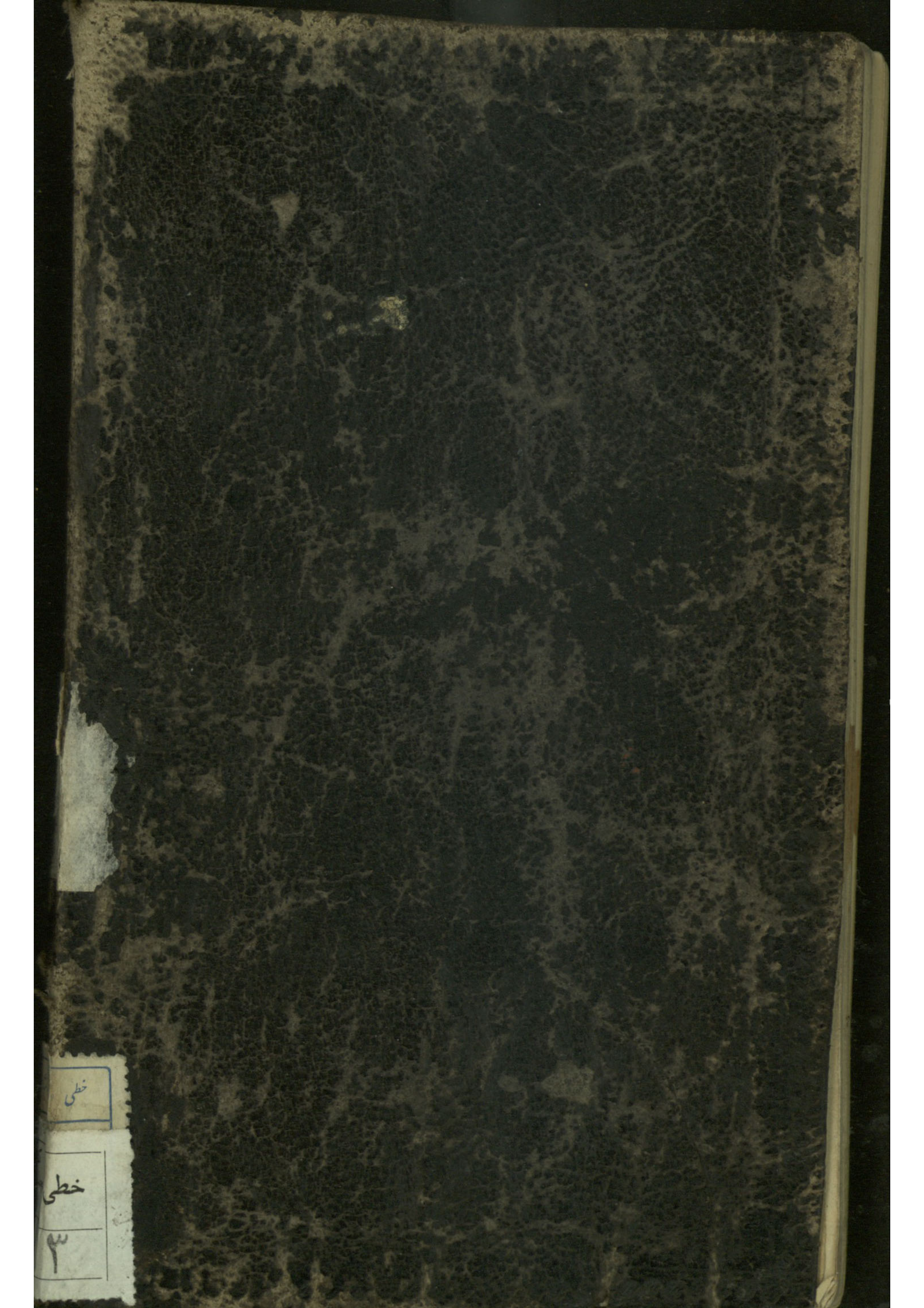
الة الفكر والنظر فى اكتساب تصور الاشياء ولما انتهى منهم فيها الخطاء ولما
وقعت الحاجة للخلق الى بعثة الانبياء فعلم ان هذه المسائل لا تحصل الا باقتباس
الانوار من مشكوة النبوة والتماس فهم الاسرار من باطن الولاية فعليك بتجريد
تام للقلب وتطهير بالغ للسر وانقطاع شديد عن الخلق ومناجاة كثيرة مع الحق
فى الخلوات واعراض عن الشهوات والرياسات وسائر اغراض الحيوانات بالنية
الصافية والدين الخالص ولكن نفس عملك نفس جزائك وعين عملك عين
وصولك الى ابتغائك حتى اذا كشف الغطاء ورفع الحجاب كنت كما كنت فى الباب
محضرا عند رب الارباب فانك لا تلحق غدا الا بما علمته ولا تحشر فى القيمة الا الى ما
احببته حتى انه لو احب حجرا لحشر معه كما ورد فى الحديث فاياك ان تحب لما
لا وصول لك اليه او تعلم لما لا تحقق له فى الاخرة فتهلك محترقا بنار الحرمان او
تهوى الى مكان سحيق وقد علمت ان لا تحشر احد الا اليه ولا ينال ولا يلتذ
الا بما فيه فهذب نفسك وخلص نيتك وصحح عقيدتك ونور قلبك للناظرين
وطهر بيتك للطائفين والعاكفين فول وجهك شطر الكعبة المقصود وتوجه
الى واهب الخير والجود وهذا غاية السفر والذهاب الى عالم النور وهو حاصل هذه
التجارة التى لن تبور من بذل متاع هذا الوجه الفانى واخذ العوض من الوجه
الباقى وما عند الله خير للابرار وهذا الوصول الى الكعبة المقصود ولقاء المعبود
لا يمكن الا بالسير الحثيث العلمى بقدم الفكر والنظر لا بمجرد حركات البدن التى

۱۲۷

لاحاصل لها الا متاعب السفر دون تحصيل الزاد واخذ المتاع للمعاد ولهذا
قال صلعم تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة وقال لخير امته وباب مدينة علمه
يا علي اذا تقرب الناس الى خالقهم بانواع البر تقرب اليه بانواع العقل حتى تسبقهم
كلهم فتحدس من هذا ان المقصود من العبادات البدنية والاوضاع الرئيسية كالصلاة
والصيام وغيرها انما هو تصفية القلب وتهذيب السر بالنية الخالصة فيها والفكر
الباطن من حيث انها تعبد للمعبود الحق وقربان للاله المطلق لا حركة الاركان
وقلقلة اللسان قال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم
وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر ثم ان افسد قواعد الدين واكشف سر على طريق السالكين هوا جابة
دعوة علماء السوء وتتبع آرائهم المضلة وآثارهم الغوية واللغو بهم وبما يسمونه علما
وفقها وحكمة اغترار الظمآن بالسراب عن عين ماء الحيوان كما قال تعالى وان تطع
اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا
يخرصون ان الظن لا يغني من الحق شيئا اعاذنا الله واخواننا المؤمنين من
شر الشياطين والمضلين ونور الله قلوبنا بانوار الحكمة واليقين
بحق محمد وآله الطاهرين سلام الله عليهم
اجمعين
تم الكتاب في يوم الاحد الثاني من شهر رجب المرجب سنة خمس وسبعين ومائتين بعد الالف

صـ ۸۱




خطی
خطی
۳